

الجابري

دراسات متباينة

ابراهيم ورشاشن
أبو يعرب المرزوقي
السّيد ولد أباه
الحسين بو خرطة
رضوان السّيد
سالم يفوت
سلطان العامر
عزيز الساطوري
كمال عبد اللطيف
محمد مصباحي
محمد وقيدي

تقديم:
علي العُمَيم

Jadawel جداول

الجابري
دراسات متباينة

مجموعة من المؤلفين

الجابري
دراسات متباينة

Jadawel S.A.R.L جداول ش.م.م



الكتاب: **الجابري دراسات متباينة**

المؤلف: **مجموعة من المؤلفين**

جداول

للنشر والتوزيع

الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961

ص.ب: 5558 - 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

email: info@jadawel.net

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

شباط/فبراير 2011

ISBN 978-614-418-025-9

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558 -13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. ابراهيم

المحتويات

مقدمة

ينفرد محمد عابد الجابري عمن سواه ممن اصطلح الفكر العربي الحديث على تسميتهم بـ (المفكرين)، بأن تأثيره تعدى النُّخب المثقفة إلى القارئ العادي، وأن تأثيره لم يكن يقتصر على تيار دون تيار، وإنما كان شاملًا. فحتى التيارات الخصيمة في المنهج والمخاصمة له في الأيديولوجية، على نحو من الأنحاء، تأثرت به.

إنه في هذه السمة الفريدة يشبه طه حسين، وإن تحفّظ بعض المثقفين من منطلقات مختلفة على هذا التشبيه.

يختلف الجابري عن طه حسين من ناحية رضا التيارات الخصيمة لهما في المنهج والمخاصمة لهما في الأيديولوجية عنهما، ومن ثَمَّ إمكانية التأثر بهما، أن التيار الإسلامي بعد معاداة له صار يقبل به بصورة متدرجة منذ حوالي العقدين، بينما ظل طه حسين مرفوضًا عند هذا التيار بمجمله إلى وقتنا الحاضر، رغم إسلامياته.

ومما يحسن الإشارة إليه، أن هذا الرفض كان يسير في خطٍّ تصاعدي، فالذين يُصطلح على تسميتهم بالإسلاميين قبيل منتصف القرن الماضي وفي أواسطه لم يكن رفضهم لطه حسين بتلك الحدة والضراوة والعنف، الذي اكتظت به أدبياتهم المكتوبة والشفاهية منذ أواخر سبعينيات ذلك القرن.

إذا جاز لنا، وبقدر كبير من التساهل، أن نوازي علاقة اليسار بـ «طه حسين» بعلاقة الإسلاميين بـ «محمد عابد الجابري»، نلحظ في مسار العلاقة الأولى، أن اليسار في معظم تياراته بعد رحيل طه حسين بما يقارب العقدين، اقترب منه وتقرّب إليه بشدّة، لأسباب هي خارجية موضوعية. ونلحظ في مسار العلاقة الثانية أن مبادرة الاقتراب والتقرّب أقدم عليها الجابري لا الإسلاميون.

أقدم عليها حينما بدأ في نهاية سنوات الثمانينيات الميلادية بتبني تنظيراتهم الفكرية والتاريخية حول العلمانية وخصوصيتها الغربية المسيحية وأن العلمانية لا تتناسب والإسلام وأن العلمانية في الأساس طُرحت في العالم العربي تلبية لمطالب مسيحيي المشرق العربي ومطلب الاستقلال من الدولة العثمانية وحول مسألة الدين والدولة في الإسلام ومسألة تطبيق الشريعة الإسلامية وحول أن العامل الأساس والأشمل في نهضة العالم العربي وتنويره، عامل إسلامي داخلي وليس عاملًا غربيًّا خارجيًّا... إلخ.

ومع أن الجابري اتخذ مثل هذه الخطوة نحو التقارب مع بعض طروحات الإسلاميين إلا أن الأمر احتاج إلى مُضي بضع سنوات لكي يقبل ببعض ما يقول عدد ملحوظ في تيارات الإسلاميين.

وسأروي واقعة حصلت في الرياض، هي شاهد من ضمن شواهد تُثبت صحة ما أقول، كما أنها تُطلعنا على السياسة التي كان الجابري يتبعها لتحاشي مواجهة الإسلاميين ولامتصاص غضبتهم عليه.

في المهرجان الرابع للجنادرية الذي أُقيم سنة 1988م، كانت هناك ندوة عنوانها: هل العقل العربي في أزمة؟ شارك فيها الجابري وأكاديمي إسلامي هو جعفر شيخ إدريس ومثقف سعودي هو الدكتور حمد المرزوقي وأدارها الكاتب والصحافي محمد رضا نصر الله. وكان المفترض أن يُشارك فيها الدكتور فؤاد زكريا لكنه لم يحضر. وعرفنا قُبيل إقامة الندوة أن إدارة المهرجان تملّصت من إتمام إجراءات دعوته لتخفِّف من درجة احتقان الإسلاميين إزاء المهرجان.

كان المتحدث الأول في الندوة الدكتور حمد المرزوقي، ورغم أن حديثه كان لا يختلف جذريًّا ومواضعات الإسلاميين، فقد شاغبه أحد الأكاديميين الإسلاميين السعوديين وكان يُقاطعه باستمرار وسبّه وسبّ مدير الندوة. وكان يسانده في الشغب جمهور من الإسلاميين في الصالة. ولحسم الشغب هدّد مدير الندوة باللجوء إلى القوة الأمنية الموجودة في الصالة، ومؤكدًا أنه بعد أن ينتهي ضيوف الندوة من حديثهم، سيُعطي فرصة التعليق لمداخلات من الحضور بالقدر الذي يسمح به الوقت المخصص للندوة. وبعد

أن هدأت ثائرة الإسلاميين تحدث الدكتور جعفر شيخ إدريس بكلام هو الآخر، كان مثل كلام زميله في الندوة الدكتور حمد المرزوقي، كلام عام. ثم جاء دور الجابري، فابتدأ حديثه بالثناء على عنوان الندوة، لأنه لم يقرر أن العقل العربي في أزمة، وإنما تساءل: هل هو في أزمة؟ ثم وضع العنوان ضمن دوائر رياضية ثلاث، شارحًا العلاقة بين هذه الدوائر، وهي مسألة أذكر وقتها أني كنتُ قرأتها في كتابه: «تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة» أو ربما في كتابه: «المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي».

كان حديث الجابري في تلك الندوة مفاجئًا للتيارين، التيار العلماني والتيار الإسلامي. فالتيار العلماني رأى أنه لم يقل شيئًا ذا بال، أو بالأحرى تهرب بلطف وكياسة من الحديث المباشر في موضوع الندوة. والتيار الإسلامي كان ينتظر منه أن يقول ما ينتظر العلمانيون بشغف أن يقوله، ليردوا عليه بعنف وغضب.

الإسلاميون في السعودية أو الذين أعدّوا عدتهم ليردوا عليه في تلك الندوة، كانت معرفتهم بالجابري هي معرفة محدودة، إذ إنها كانت تنحصر في ما كتبته عنه مجلة (الهداية) وهي مجلة إسلامية مغربية. وفي مقالاته التي كان ينشرها في مجلة (اليوم السابع).

إن الجابري صبر وثابر إلى أن حاز على رضا طائفة من الإسلاميين. وشاهد في حياته قدر تأثير أطروحاته في هؤلاء في أكثر من بلد عربي. وحسب اجتهادي إن تحول طائفة من الإسلاميين إلى الجابري للاستفادة والاستلهام كانت أسبابه خارجية موضوعية. وكان المحرض على الاهتمام به، هم العلمانيون!

منذ بضع سنوات وفي أثناء قراءتي أعمال ياسين الحافظ، ذكّرني بأسلوبه اللغوي وطبيعة تراكيبه النظرية وطريقة صياغاته التنظيرية، بمفكر كنت قد قرأت له في سن مبكرة.

هذا المفكر هو محمد عابد الجابري الذي كنتُ أعرف اسم ياسين الحافظ من كتابه: «الخطاب العربي المعاصر».

إن الذين قرأوا لهذين المفكرين الكبيرين، ربما سيوافقون على أن الجابري قد تأثر إلى حدٍّ ما بـ «ياسين الحافظ»، وربما سينفون استنتاجًا كهذا.

المهم في بحث هذا الأمر هو أنه، سيطلعنا على فصل غضّ في حياة الجابري العقلية والفكرية، هو تأثره في أثناء دراسته الجامعية بالبيئة الشامية الثقافية وبجدلها الأيديولوجي ومحاولة تجاوز تلك البيئة وذلك الجدل بتفوق.

وكما نعلم، فإن هذا الفصل من خلال ما كتبه الجابري في سيرته الذاتية، كان قد أجمله ولم يستفض فيه.

وإذ صحّ استنتاجنا، فلعل الطريف فيه أن اللدودين، الجابري وجورج طرابيشي خرجا من معطف معلّم أيديولوجي واحد، هذا المعلم هو: ياسين الحافظ!

علي العميم
الرياض
كانون الثاني/يناير 2011

محمد عابد الجابري وفيلسوف قرطبة

إبراهيم ورشاشن

منذ أن لفت رينان عناية الدارسين بابن رشد في أطروحته الشهيرة: «ابن رشد والرشدية» وافتتاح باب الدراسات الرشدية الحديثة، ثم احتدام الجدال الشهير بين فرح أنطون ومحمد عبده وانتصار الشيخ السلفي لفيلسوف قرطبة سيصبح ابن رشد في قلب الحركية الثقافية العربية، ويضحى نموذجًا لعقل قادر على طي عصور التخلف وتمهيد سبيل نهضة مأمولة.

تعدّد الرشديون في كل قطر عربي بل وأوروبي أيضًا وتعدّدت وجهات النظر إليه، فهذا محمد يوسف مرسي ومحمود قاسم وعاطف العراقي في مصر، وهذا ليون جوتييه وموريس بويج في فرنسا، وهذا ألفريد إيفري وشارل بتروت وأرثر هايمان في أمريكا، وهذا جيرار أندرس ورودولف هوفمان في ألمانيا، وهذا الأب مانويل ألونسو وميغل كروس إيرنانديز وجورج بويج في إسبانيا، إلى المرحوم محمد عابد الجابري الذي كان له فضل تدشين خطاب رشدي أراده مختلفًا ومتميزًا، والرشديَّيين المغربِيَّين جمال الدين العلوي ومحمد المصباحي.

وضع الأستاذ الجابري معالم رشديته في كتابه: «نحن والتراث»، ثم تابع قوله فيه في ثلاثيته الشهيرة في «نقد العقل العربي» قبل أن يخوض مغامرة إخراج نصوص رشدية مخرج «التحقيق» و«الضبط»، ليرتِّب بعد ذلك ما تجمع له من آراء في مساره العلمي وقراءاته المتعددة في كتابه «ابن رشد سيرة وفكر».

ظلَّ الجابري طيلة حياته العلمية يدافع عن القول الرشدي ويتمثل الروح الرشدية في جميع كتاباته، وهو إن كان ـ رحمه الله ـ قد قضى وهو يقول قولًا في القرآن الكريم، فإن ذلك كان، بجهة ما، انخراطًا في قول رشدي كان يدخل في مشاريع فيلسوف قرطبة التي تركها معلّقة ولم يسعفه الزمن في إكمالها وتتميمها.

فما المعالم التي رسمها المرحوم الجابري لابن رشد؟ وهل عرف موقفه تطورًا؟ وإلى أي حدٍّ يستجيب قول الأستاذ الجابري لمحددات القول العملي في ابن رشد؟

ثلاثة محاور نقف من خلالها على معلم من معالم طبيعة القول الرشدي المغربي في شخص رائده الأول د. محمد عابد الجابري رحمه الله، معتمدين على الخصوص على أول دراسة له عن ابن رشد في: «نحن والتراث» وعلى آخر دراسة له في «ابن رشد سيرة وفكر»..

1

رسم الأستاذ الجابري معالم قراءته لابن رشد في كتابه «نحن والتراث» الذي كان عبارة عن مقالات متفرقة أُلقيت في مناسبات مختلفة قبل أن ينتظمها في كتاب على أساس أنها تصدر عن منهج واحد ورؤية واحدة. والمقالة التي خصّصها لابن رشد عنونها بـ «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد» وقد احتلت من كتابه بضعًا وسبعين صفحة من الطبعة الأولى للكتاب الصادرة عن المركز الثقافي العربي ودار الطليعة ببيروت في أبريل/نيسان سنة 1980. وسيكون معتمدنا على هذه الطبعة لأن المرحوم لم يدخل أية تعديلات على دراساته سوى ما أضافه في إحدى طبعاته من دراسة عن ابن باجة، وعندما نحيل على ابن باجة فنحن نحيل على طبعة المركز الثقافي العربي الصادرة سنة 1933 في طبعتها السادسة.

* * *

قدَّم الجابري دراسته على أنها قراءة جديدة يقترحها «لفلسفة ابن رشد بكيفية عامة، ونظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة بكيفية خاصة» (ص231). وإن كنا نسلّم بإمكانية تقديم قراءة مقترحة لعلاقة الدين بالفلسفة، فإن القول بإمكان تقديم قراءة مقترحة لفلسفة ابن رشد كلها هو أمر يتجاوز طاقات أي رشدي في الثمانينات من القرن الماضي حيث كان ابن رشد في غيابات التجاهل؛ لا نعرف من مؤلفاته إلا النزر القليل بل إنه حتى اليوم يصعب ادعاء قول مثل هذا لما يعرفه الدارسون عن الكتب المفقودة لابن رشد ....

لكن طموح الأستاذ الجابري كان كبيرًا في وقته، تُوَجِّهُهُ فكرة كبرى، كان عليه أن يسعى لإثباتها وهي «أن المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي على عهد الموحدين [كانت] مدرسة مستقلة تمامًا عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق، فقد كان لكل واحد منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة»، (ص 231) مقيمًا هذا التمييز على أن المدرسة المشرقية كانت تستوحي «آراء الفلسفة الدينية لمدرسة حران ذات النزعة الأفلاطونية»، أما مدرسة ابن رشد فكانت متأثرة «بثورة ابن تومرت الثقافية والقائمة على قراءة جديدة للأصول» (ص 232). حقًّا، إن الأستاذ الجابري لا ينكر أن المدرستين معًا تنتميان إلى مجال الفلسفة وتعالجان نفس الموضوعات ونفس المشاكل، لكن الذي يعنيه هاهنا هو ما يراه بينهما من انفصال سيرفعه إلى مستوى القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين؛ قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية» (ص 232). ومن أجل تدقيق هذا الأمر وحتى لا يُساء فهمه يؤكد الجابري أن القطيعة التي يقصدها لا تمسّ الفلسفة ولا تاريخها ولكن تمسّ خصوصية الفلسفة الإسلامية التي لم تكن «قراءة لتاريخها الخاص» بل قراءة لفلسفة أرسطو على الخصوص من أجل جعلها «إن لم تكن متوافقة فعلى الأقل غير متناقضة مع بنية الفكر الديني الفلسفي»، من هنا حصل التباين الذي رفعه الجابري إلى مستوى القطيعة؛ ففي الوقت الذي كان ابن سينا حريصًا على دمج «بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي بالاستعانة بما تبقّى من بنية ...الفكر الديني الفلسفي الذي ساد

مدرسة حران» فإن مشروع ابن رشد يقوم «أساسًا على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتّى الحفظ لكل منهما على هويته الخاصة ويصبح في الإمكان رسم حدودهما ...والبرهنة ..على أنهما معًا يهدفان إلى نفس الهدف» (ص233). إننا حسب الجابري أمام إشكاليتين متباينتين لا جامع بينهما «لا على الصعيد الإيديولوجي ولا على الصعيد الإبستمولوجي»، إنها قطيعة تمسُّ منهج القراءة إذن وسيقدم الجابري طوال دراسته بيانًا لهذه القطيعة «المزعومة».

يقوم هذا البيان على استنطاق ابن رشد نفسه ودفعه إلى التصريح بهذا التباين واستخلاص نتائج هذا التصريح في التحليل الإيديولوجي الذي أقام عليه الجابري دراسته مدعّمًا بنوع من التحليل الإبستمولوجي من أجل جعل الخصوصية الرشدية عنوانًا على شعار مرحلة يريدها الجابري أن تكون مرحلة العقل الرشدي لا اللّاعقلانية السينوية، عقل السببية، لا عقلانية التصوف.

إن هجوم ابن رشد على المتكلمين ومنهجهم وهجومه على ابن سينا وطريقته في الاستدلال التي هي طريقة «وسط بين المشّائين والمتكلمين، وكذا هجومه على الغزالي الذي عارض الفلاسفة بمنهج لا يلحق بمراتب البرهان (ص235)، كل أولئك يقدّمه الجابري بين يديه ليعضد به قراءته الجديدة؛ القراءة التي تقوم على أن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج؛ إنه فكر غير برهاني يختلف عن منهج فيلسوف قرطبة الذي يصدر عنه.

لكن ما المنهج الذي يصدر عنه فلاسفة المشرق؟

يرى الجابري أن المنهج الذي يجمع بين المتكلمين وابن سينا والغزالي هو منهج «الاستدلال بالشاهد على الغائب» وهو المنهج الذي سوف يوجِّه إليه ابن رشد ضربات موجعة، يقول الجابري : «إن عبقرية ابن رشد تكمن في أنه تجاوز ردود الغزالي وأطروحات ابن سينا ليناقش الأساس ـ المنطقي ـ المنهجي الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس، نعني بذلك الاستدلال بالشاهد على الغائب» (ص 236)، وهذا الاستدلال

استدلال ضعيف لأنه يجمع بين عالم الطبيعة وعالم الغيب وهما عالمان متباينان هذا في حين أن هذا الاستدلال لا يصلح ـ كما يقول ابن رشد ـ «إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب» (ص 239).

إن رفض ابن رشد لهذا المنهج سيترتب عنه رفض البنية الفكرية المشرقية والمفاهيم التي تتأسس عليها ليقطع ابن رشد مع هذه البنية منهجًا ومفاهيمَ.. وهكذا سيعمل ابن رشد على نقد مفهوم الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين على أساس أنه مفهوم خاطئ مأخوذ من الشاهد فقط (231-232). مقترحًا بديلًا لمفهوم القدم فكرة «الحدوث الدائم»، وهي الفكرة التي لا يستطيع المتكلمون قبولها لأنها تطرح مشكلة النهاية واللانهاية في حين أن القول بحدوث العالم يتضمن القول بنهاية أجزائه (ص 242).

يقف ابن رشد أيضًا عند مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره» والذي أبدعه ابن سينا للبرهنة على وجود الله وحدوث العالم، ويعتبره مفهومًا متناقضًا، والزيادة فيه «فضل وخطأ» كما يقول (ص 245).

كما يقف عند مفهوم الفيض ويرفضه معتبرًا نظرية الفيض الفارابية ـ السينوية «كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين» ويكشف عن أساسها المنطقي ـ المنهجي فيردها إلى قياس الغائب على الشاهد مقدّمًا بديلًا عن الجواب على إشكالية الوحدة والكثرة وكيف تصدر الكثرة عن الواحد بأن الأمر يتعلق بقوة روحية سارية في جميع أجزاء العالم هي التي تعطي وحدة في الوجود. (ص 246 - 247). ورغم أن الأستاذ الجابري هاهنا يشعر ببعض الاعتراضات التي قد يلزم عنها جواب ابن رشد بالقول بـ «النفس الكلية» وقوله بـ «وحدة الوجود» فإنه لا يقف عند ذلك وقفة المستقصي بل يمرّ دون أن يقدّم أجوبة «برهانية» على هذين الاعتراضين!!

يقف الجابري أخيرًا عند مفهوم العلم ومسألة ارتباط العلم الإلهي بالعلم الإنساني، وهي المسألة التي أسالت مدادًا كثيرًا لحلّ إشكال : هل يعلم الله الكليات فقط أم يعلم الجزئيات أيضًا؟ يسم ابن رشد حسب

الجابري هذا الإشكال بالزيف لقيامه على قياس الغائب على الشاهد، أي قياس علم الله على علم الإنسان، ويفكك ابن رشد هذه الأقوال ويبين ما بها من خطأ (ص 247) ويقف عند أصل الخطإ وهو ناتج عن تصور مفهوم «العلم»، ففي حين يرى المتكلمون أن العلم إدراك الأشياء مرصوفة بعضها إزاء بعض، يراه ابن رشد إدراكًا للنظام والترتيب الذي في الأشياء، وهما تابعان للنظام والترتيب اللذين في العقل الإلهي، أما النظام والترتيب اللذان في عقولنا فتابعان للنظام والترتيب اللذين في الطبيعة (ص 248). وينتصر ابن رشد لما يذهب إليه الفلاسفة من أن العقل الإلهي هو «جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها»، ويشم الجابري في ذلك مسألة وحدة الوجود لكنه يورد قولًا لابن رشد يفنّدها ويعتبر أن الرأي في هذه المسألة يجب أن يُفهم في إطار نظرية السببية الرشدية (ص 248).

ففي الوقت الذي أنكر الغزالي على الفلاسفة القول بالسببية لأن ذلك يؤدي بزعمه إلى إبطال المعجزة ومال إلى القول بالعادة، فإن ابن رشد بعد تحليل لهذا المفهوم ليبين تناقضاته وما يلزم عن القول به، يقرّر أن إنكار السببية هو إنكار للعلم بل إنكار للوجود الموضوعي للأشياء، لذا نجد ابن رشد مع السببية وليس مع العادة، لأن العادة إذا كانت عادة للفاعل فالفاعل منزّه عن ذلك، وإذا كانت عادة الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، لينتهي ابن رشد إلى أن العادة هي عادتنا نحن البشر في الحكم على الموجودات وهي فعل العقل الذي صار العقل به عقلًا . يدفع ابن رشد اعتراضات الغزالي ليؤسس لمفهوم السببية ويبين أن علاقة المعجزة بالنبوَّة علاقة عرضية أما إنكار السببية فهو جحود للصانع الحكيم (ص 250).

أما القول بالحرية الإنسانية فيؤسسه ابن رشد على نقد نظرية الكسب الأشعرية على أساس أن القول بالكسب هو في صميمه قول بالجبرية، مؤكدًا على أنه كلما زاد علم الانسان وإدراكه للأسباب كلما تحققت إرادته وزادت حريته (ص 251).

إن نقد ابن رشد لمفاهيم «القدم والحدوث» و«الفيض» و«العلم» و«العادة» و«الكسب» هو نقد لبنية الفكر النظري في المشرق، وبيان

للقطيعة بين الفكر المغربي والفكر المشرقي على مستوى الرؤية لكن الجابري يرى أن الاختلاف العميق بينهما هو في الإشكالية، وهو سبب الاختلاف في الرؤية.

فما الإشكالية التي رسمت طريق كل من ابن سينا وابن رشد على المستوى النظري وعلى المستوى الاجتماعي؟

يريد الجابري هاهنا أن يرد الإشكالية النظرية في المشرق والمغرب إلى أساس أيديولوجي يفترضه تمشيًا مع الموجة المنهجية التي كانت تحرص على ربط الفكر بواقعه والتي نشرتها الماركسية وظهرت في صيغة معدّلة مع لوسيان غولدمان، هذه الموجة وجدت إغراءً كبيرًا عند مثقفي المرحلة، وما دام الجابري يصرّح أكثر من مرة أن تصوره الذي ينطلق منه في رؤيته لابن رشد هو تصور أيديولوجي مؤكدًا «أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة»، مقيمًا هذا على أساس أن الفلسفة الإسلامية «جعلت كل همّها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية ...في أهداف أيديولوجية» كما يؤكد في الطبعة المضافة (ص7)، فإن الهم الأيديولوجي ظل الهم المحرك للجابري في قراءته لابن رشد على الخصوص، وهنا نجده يذهب في هذا التحليل مداه، فيحرص على ردّ الإشكالية النظرية إلى إشكالية اجتماعية ويجعل الفلسفة الإسلامية جوابًا على التساؤلات التي طرحتها هذه الإشكالية على فلاسفة العصر.

بعد تحليل للواقع الاجتماعي والسياسي للمدينة المشرقية، وإبراز مظاهر التعدد والاختلاف على مستوى الملّل والنحل، وضعف الدولة وغياب الوحدة المنشودة، وتعذر التوفيق بين الفلسفة اليونانية وثوابت البنية الإسلامية، عندها سيتم اللجوء مع الشيخ الرئيس إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين من أجل إنشاء «دين فلسفي» أو «فلسفة دينية» توفق بين الملل والنحل وتنشد الوحدة على الصعيد الروحي بعدما تعذر مع الفارابي تحقيقها على الصعيد الواقعي (ص262).

إن هذه الإشكالية الفكرية ذات الأصل السياسي الاجتماعي في المشرق والتي ساهمت في إنتاج فلسفة ابن سينا لم يكن لها وجود في المغرب والأندلس على عهد الموحدين، لذا لم يكن هناك مبرر لمحاولات دمج الدين في الفلسفة طلبًا لوحدة فكرية تصنع وحدة اجتماعية وسياسية (ص 236)، في بلاد ابن رشد تمّ الفصل بين الدين والفلسفة متأثرًا بدعوة ابن تومرت الذي قام بثورة ثقافية تدعو إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية، قراءة «تقطع» مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى وتفتح المجال العام لقيام حركة عقلانية جديدة، وبما أن العلوم العقلية عرفت انتعاشًا في الأندلس فإن الرجوع إلى الأصول اتخذ معنى خاصًا : الرجوع إلى الأصول في الفلسفة، إلى مؤلفات أرسطو بالذات وبالتالي تجاوز وإهمال الفروع أي تأويلات الفارابي وابن سينا (ص 264). وسيتزعم يوسف بن عبد المؤمن هذه الحركة لتأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق ليعكس الانفصال السياسي انفصالًا ثقافيًا أيضًا. هذا فضلًا عن هجوم الفقهاء والغزالي على الفلسفة وهو الهجوم الذي سيحرك ابن رشد إلى الفصل بين مجال الفلسفة والدين، إن هذه العناصر الثلاثة: ثورة ابن تومرت حيث سيصبح «أعز ما يطلب» بداية انطلاق المدرسة الفلسفية في المغرب (ص 294)، والعلوم العقلية وهجوم الغزالي هي العناصر التي شكلت الإشكالية التي ستعبر عن نفسها بوضوح في فلسفة ابن رشد.

سينتقل الجابري إلى نصوص ابن رشد يجلي من خلالها هذه الدعاوى فيصبح فصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت «مقالات في المنهج» (ص266-267)، سيبرز من خلال نصوصهما وبخاصة التهافت أن الدين والفلسفة هما بناءان أكسيوميان فرضيان استنتاجيين يجب البحث عن الصدق داخلهما، ليؤكد على النزعة الأكسيومية في تفكير ابن رشد وهي النزعة التي ستمدّه بزعم الأستاذ الجابري بالطريقة التي شرح بها أرسطو، حيث سنجد «الشارح الكبير» يعتمد قراءة أرسطو بواسطة أرسطو، معجبًا به، لكن في حدود «فدفاع ابن رشد عن آراء أرسطو لم يكن راجعًا دومًا على تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبته في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية لا

خارجها» (ص 272). ومن هنا يزعم الجابري أن ابن رشد «يعتبر أرسطو صديقًا وخصمًا في آن واحد»، فهو صديقه لأنه فيلسوف عظيم يبحث عن الحقيقة، وهو خصم لأن المبادئ التي يستند عليها تخالف مبادئ ابن رشد (ص 237). لذلك سيلجأ ابن رشد إلى التأويل للتقريب بين الأرسطية والإسلام، وعندما يتعذر يؤكد ابن رشد «أن المقدمات التي اعتمد عليها هذا الفيلسوف تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عن المنظور الإسلامي وبالتالي، وهذا ما يؤكد ابن رشد مرارًا [أين؟؟] فإن هذه النتائج ليست صحيحة صحة مطلقة وإنما هي صادقة داخل المنظومة الأرسطية» (ص273)، لينتهي الجابري إلى الزعم أن هدف ابن رشد لم يكن «الدفاع عن أرسطو في كل الأحوال، بل كان هدفه منحصرًا في الحصول على فهم حقيقي لآراء أرسطو» (ص 273)، وفي هذا الفهم تكمن أصالة ابن رشد عند الجابري لأن هناك أفكارًا كبيرة يبتكرها ابن رشد وينسبها إلى أرسطو ليخلص إلى «أن هناك فعلًا فلسفة رشدية خاصة وأصيلة داخل شروحه على أرسطو» (ص274).

القول بالتأويل يجعل الأستاذ الجابري يلتمس في تحليل ابن رشد للقول الديني ونظريته في التأويل هذا الطابع الأكسيومي المفترض، ويبحث الجابري عن المبادئ التي يؤسس عليها ابن رشد نظريته في التأويل التي تقوم على «ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه» (ص 287). وذلك ليفهم الفيلسوف الدين داخل الدين ويستطيع العالم الديني حسب تعبير الجابري إضفاء معقولية على معاني القول الديني للتوفيق بين الشريعة وأختها الرضيعة، من هنا تصنيف القول الديني إلى ظاهر وباطن، وهو التصنيف الذي لا يوازي في نظر الجابري تصنيف الناس إلى خاصة وعامة» فليس الباطن خاصًا بـ «الخاصة» والظاهر خاصًا بـ «العامة» كما هو الأمر لدى فلاسفة المشرق ومتصوفيه، فالتسليم بالظاهر عند ابن رشد ليس مقصورًا على الجمهور فقط بل على العلماء أيضًا (ص280). [«إن التمييز بين الخاصة والعامة في المشرق ولدى الفلاسفة والمتصوفة يتمّ على أساس التمييز بين نوعين من المعرفة : معرفة غنوصية إشراقية او إلهامية أو صادرة عن الاتصال بـ «العقل الفعال»

وهي خاصة بفئة محدودة من الناس هم «الفلاسفة» و«أهل العرفان»، ومعرفة عامية حسية وعقلية خاصة بالعامة، أما ابن رشد فلا يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة هي المعرفة العقلية...من هنا كان «الخاصة» هم أهل البرهان ....أما الجمهور فهم «الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبل التخيل»] (ص 281) لذا يلوم ابن رشد من «أذاع الفلسفة بين الجمهور فشوَّشوا تفكيره وعقيدته» (ص 282).

إن الجابري حريص على الفصل بين المدرستين المشرقية المغربية، مقيمًا فصلًا بينهما على أساس أن العقلانية الرشدية عقلانية واقعية منفتحة في حين أن العقلانية الفارابية السينوية عقلانية صوفية، وهذا هو جوهر دراسته التي أثارت من الجدل الكثير وقامت على أنقاضها الدراسات الرشدية في المغرب.

2

قد تكون هذه الدراسة الوحيدة التي كتبها الأستاذ الجابري مستقلة عن ابن رشد، إذا استثنينا دراسته عنه في كتابه «محنة الثقافة العربية»، وظلت توجهه فيما كتب من بعد عن ابن رشد عرضًا وبخاصة في ثلاثيته الشهيرة : «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي» و«نقد العقل السياسي» رغم أفقها الإبستمولوجي، أو في المقدمات التي كتبها للنشرات التي أخرجها مركز دراسات الوحدة العربية لـ«فصل المقال» و«مناهج الأدلة» والكليات في الطب» «والضروري في السياسة» الذي ترجمه إلى العبرية الأستاذ أحمد شحلان، قبل أن يكتب بمناسبة الذكرى الثمانمائة لوفاة ابن رشد وتحت تأثير كتاب: «المتن الرشدي» للمرحوم جمال الدين العلوي كتابه «ابن رشد سيرة وفكر».

فلِمَ هذا الكتاب؟ وما الجديد فيه ؟

- صدر هذا الكتاب في الشهر الأخير من شهر كانون الأول/ديسمبر من سنة 1998 في ذكرى الاحتفال العالمي بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (ص9)، وقد ألفه من أجل التعريف بسيرة ابن رشد وفكره التي

«هي خطوة ضرورية لاستنبات رشدية عربية إسلامية هي وحدها القادرة ... على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي في حاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد» [التشديد مني] (ص 11). والجابري حريص على الربط بين كتابه هذا وكتابه نحن والتراث مما يبرز أن عمله في هذا الكتاب إنما هو استمرار بجهة أخرى من النظر لما خطّه في الكتاب القديم الذي قال في مقدّمته : «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرًا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديًّا»، لكن جهة نظره هنا تختلف عن جهة نظره هناك، فإذا كان هناك مهمومًا بفكرة النهضة والتقدم، فهو هنا مهموم بفكرة «الإصلاح والتجديد» لمواجهة موجات التطرف بتعميم الروح الرشدية في جميع الأوساط الثقافية والمؤسسات التعليمية (ص 11)، وهو يوجه كتابه هذا إلى من سمّاهم المثقفين الشباب مستنهضًا هممهم لـ «معانقة فكر ابن رشد من خلال مؤلفاته الأصلية أولًا فهي المدخل الطبيعي للرشدية العربية الإسلامية» (ص 11) لذا سيقوم الجابري بنشر مؤلفات ابن رشد الأصلية «والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي ...بسبب أن الحاجة تدعو إلى استئناف النظر في أفق تدشين رشيدية جيدة في عملية النهضة والتجديد (ص 10). ففي هذه المؤلفات يكتشف الجابري ابن رشد الحقيقي ـ العربي الإسلامي الذي هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها (ص 11) وهو هنا يرسم الفضاء العلمي الذي سيتحرك فيه هو فضاء المؤلفات الأصلية وهو نفس الفضاء الذي تحرك فيه في «نحن والتراث».

سيكتب الجابري «ابن رشد سيرة وفكر» للتعريف بابن رشد المجهول في بيئته وهذا التعريف هو خطوة ضرورية في استنبات رشدية عربية.

ـ يتكون الكتاب من مدخل وثلاثة عشر فصلًا وخلاصة عامة وقسم للنصوص مستقاة من «فصل المقال» [نص واحد] و«الكشف عن مناهج الأدلة» [نصان] «وتهافت التهافت» [ثلاثة نصوص] و«تفسير ما بعد الطبيعة» [نص واحد] و«الضروري في السياسة» [نص واحد].

ما منهج الأستاذ الجابري في كتابه وما جديده؟

يعتقد الجابري أنه لا يمكن فصل ابن رشد عن حياته العلمية ف «أي تصنيف لمؤلفات فيلسوفنا هو بصورة أو بأخرى تصنيف لمراحل حياته كلها» (ص72)، ومن هنا الفصول الثلاثة عشر للكتاب؛ فصل أول يبحث عن مكانة أسرة ابن رشد على مستوى السلطة العلمية والاستقلال الفكري والانفتاح واحترام حرية الرأي والاجتهاد، وفصل ثانٍ يتحدث فيه عن حظوة ابن رشد عند يوسف بن عبد المؤمن، وفصل ثالث يتحدث فيها عن نكبته، أما الفصل الرابع فيحدّد فيه البنية العامة للكتاب من خلال تصنيف لمؤلفات ابن رشد يستلهم جوهره من كتاب المتن الرشدي، ومن خلاله يتحدث في الفصول الباقية عن ابن رشد من خلال مؤلفاته من ص 76 إلى ص 257 قبل أن ينهي كتابه بخاتمة عامّة يلج بعدها فضاء النصوص.

لا نجد في الكتاب حديثًا عن القطيعة ولا عن الخصوصية الرشدية المقابلة للخصوصية المشرقية ولا شيئًا من أطروحات «نحن والتراث» الكبرى، الفضاء مختلف والحديث هادئ ورصين، وكان الأستاذ الجابري خلع جلباب الأيديولوجي الذي كان يرتديه في «نحن والتراث» ليلبس عباءة الفقيه الباحث المدقق. وإذا كان من جديد عند الأستاذ الجابري فهو هذا الجديد، أما الكتاب، في جوهره، فيتحرك، في نظرنا، في فلك كتاب : «المتن الرشدي» للمرحوم جمال الدين العلوي الذي يعد أهم كتاب عن ابن رشد صدر في المغرب الحديث وفتح آفاقًا جديدة في الدراسات الرشدية المعاصرة، وهو الكتاب الذي قدمنا على أساسه أطروحتنا في «الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي»، وقد ساهم هذا الكتاب في نظرنا في تطور نظرية الجابري لابن رشد وتصوره فلا نجد في كتابه هذا كما قلنا حديثًا عن القطيعة وإنما سنجد حديثًا عن «التصحيح» وهو المفهوم الذي بنى عليه الأستاذ جمال الدين سيرورة النظر في المتن الرشدي انطلاقًا من فحصه المتأني له، كما لا نجد في الكتاب حديثًا عن مقالات في المنهج وإنما عن فتاوى شرعية، ولا نجد في الكتاب حديثًا عن النصوص الرشدية بل محاولة في «التصنيف» تَسْتَلهم المتن الرشدي وتدور في ركابه.

والكتاب كله عودة إلى مناقشة القضايا التي طرحها المتن الرشدي يقدمها بصورة تعليمية تنشد الشباب المثقف في الوقت الذي كان المتن الرشدي كتاب نخبة بالأساس.

ـ 3 ـ

يقودنا هذا الأمر على الوقوف عند بعض من القضايا التي أثارها رائد الرشدية في المغرب المرحوم الجابري والتي أرى أنها لا تنسجم والمتن الرشدي وأن الرؤية الأيديولوجية كانت سببًا في إطلاق أحكام لا نجد لها في ما كتبه ابن رشد ما يؤكدها ولا في ما سمي بـ «الخصوصية المغربية» ما يدعمها.

وأقف عند ثلاث قضايا :

* قضية الفلسفة المغربية
* علاقة ابن رشد بأرسطو
* علاقة ابن رشد بالغزالي

الفلسفة المغربية بين العقلانية واللاعقلانية :

حقًّا إن الفلسفة بالمعنى المتعارف عليه لم تظهر في الغرب الإسلامي إلا مع ابن باجة وقد بلغت أوجها مع ابن رشد وكلاهما أعادا أرسطو إلى الواجهة الفلسفية وجعلاه قطب الفلسفة كما كان مع الفارابي وابن سينا من قبل، لكن القول إن الفلسفة الإسلامية في المغرب هي فقط الفلسفة التي ترعرعت في أحضان فيلسوف سرقسطة وفيلسوف قرطبة فيه إجحاف كبير بفلسفة لها خصوصيتها، فلسفة بدأت نشأتها مع ابن مسرة لتنتهي على الأقل مع ابن سبعين وهي فلسفة تدخل في إطار الفلسفة الإشراقية ذات التوجهات الصوفية التي أنكرها الجابري على الفلسفة المشرقية. ومن هنا هذا الغبش في الرؤية عند الحديث عن الفلسفة المغربية بعامة وليس فقط عن الفلسفة الرشدية بخاصة، فالتعميم هاهنا لا

يخدم البحث العلمي إطلاقًا ويقصي إلى الهامش فلسفة ذات توجه مخالف ولكنها غنية أثْرت الحقل الفلسفي الإسلامي.

بل إن هذا الأمر سيؤدي بالأستاذ الجابري إلى تأويل بعض الاتجاهات الفلسفية تأويلًا بعيدًا لتخدم أطروحة الخصوصية كما صنع المرحوم مع ابن طفيل الذي ألزمه كلمة العقلانية بالمعنى الرشدي وفصله عن ابن سينا فصلًا «تعسفيًّا» في حين أن فلسفة ابن طفيل من خلال قراءة رموزها ودلالاتها من خلال رسالة «حي بن يقظان» هي فلسفة تدور في إطار الفلسفة السينوية الغزالية كما صرّح بذلك ابن طفيل نفسه وكما يكشفه المضمون الفلسفي لرسالته الفلسفية اليتيمة كما أبرزنا ذلك على سبيل الاستقصاء في كتابنا «مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية».

2 ـ هذا فضلًا عن القول إن ابن رشد قطع مع التصوف قطيعة مطلقة هو قول فيه نظر لاعتبارات عدة نستحضر منها هاهنا لقاء ابن رشد الشهير بابن عربي والذي سكت عنه الأستاذ الجابري سكوتًا مطلقًا والذي يدل، من جملة ما يدل، على أن ابن رشد كان يرى في ابن عربي وجهًا آخر محتملًا لفلسفة أخرى لها منطقها الداخلي «الأكسيومي» تمتح من الإلهام وتقوم على الخيال وليس على العقل. بل لا أفق محتملًا له، كذلك احترامه الشديد لشيوخ الصوفية كما ذكر ذلك في «تهافت الفلاسفة» وموقفه من أبي العباس المرسي الذي عاصره وغير ذلك من الدلائل التي تدل على أن ابن رشد لم يكن يرى في الصوفية خطرًا ما ولا في «لاعقلانيتهم» إساءة ما، وإن كان لا يرى رأيهم ولا يشجعه ويعتمد طريقًا غير طريقهم، يراه هو طريق العلم وطريق العقل العملي الذي هو عقل السياسة والأخلاق.

3 ـ قامت المعرفة العلمية عند ابن باجة على التقليد العلمي الأرسطي كما صّرح بذلك نفسه، وهو نفس الاتجاه الذي سار فيه ابن رشد. لقد رجع ابن باجة إلى أرسطو يشرحه قبل أن يفعل ابن رشد ذلك، يعني قبل ثورة ابن تومرت، ولذلك من الصعب القول إن مسالة الرجوع إلى الأصول الفلسفية هي من إلهام الثورة الموحدية، حقًّا إن الموحدين شجعوا

الدراسات الفلسفية في شخص يوسف بن عبد المؤمن لكن ليس هم من فتح الباب لأرسطو، لقد كان هناك نظام فكري خاص بدأ يتشكل في الأندلس قبل ابن باجة هو الذي سيملي إشكالات جديدة ستختلف أجوبة الفلاسفة الثلاثة عنها مع العلم أنهم يكرعون من نفس النبع العلمي، وليس للثورة الموحدية إلا فضل تشجيع البحث وتمهيد السبيل أمام النخبة كما صرح بذلك ابن رشد في آخر فصل المقال، أما إقامة فصل بين عالم الموحدين وعالم المرابطين فهو فصل أيديولوجي وإلا فإن دومنيك أورفوا صاحب كتاب «عالم علماء الأندلس» أبرز من خلال دراسة توثيقية جيدة أن عالم المرابطين ظل مستمرًا في عالم خصومهم مما يعني أن الكل كان خاضعًا لنظام فكري واحد.

أرسطو، الكمال الإنساني لابن رشد :

حديث الأستاذ الجابري عن علاقة ابن رشد بأرسطو هو أيضا حديث عام لا يستجيب لمنطق النصوص وإنما لمنطق التعميم الأيديولوجي، فالقول إن هناك فلسفة رشدية أصيلة في شروح ابن رشد على أرسطو هو قول وإن كان صحيحًا فليس هناك ما يستدل به عليه، ولم يقدم الأستاذ الجابري ما يبرر هذه الدعوى، حقًا، إن الأستاذ الجابري كان هنا محكومًا بهاجس الرد على رينان الذي اعتبر الفلسفة الإسلامية «ترجمة» أمينة لفلسفة أرسطو، وهو يريد أن يبرز أصالة الفلسفة الرشدية داخل المنظومة الأرسطية، لكن ما هي القضايا الأصيلة في شروحات ابن رشد على أرسطو؟ سؤال ظل معلقًا لعقود من الزمن ولم يتم الجواب عنه أبدًا.

أما القول إن ابن رشد اعتبر أرسطو صديقًا وخصمًا في نفس الوقت، فهو قول بعيد جدًا، إذ حسب علمنا ليس هناك مرة واحدة صرح فيها ابن رشد بأنه يعتبر أرسطو خصمًا له ولم يقدم الأستاذ الجابري نصًا واحدًا على ذلك.

أما النصوص التي تدل على ضرب من «تقديس» ابن رشد لأرسطو فكثيرة كتبها في تلاخيصه على أرسطو وهي التلاخيص التي كانت استجابة

لطلب الخليفة في تقريب أغراض أرسطو ورفع قلق العبارة عن كتاباته وهو ما يميز كثيرًا التلاخيص عن الجوامع ويجعل الجوامع قريبة من فترة الأمير يوسف بن عبد المؤمن كما بين ذلك الأستاذ الجابري أما التلاخيص فتمت تحت ظل الخليفة يوسف بن عبد المؤمن كما بينا ذلك في كتابنا عن ابن طفيل.

من هذه النصوص نقدّم نصين، الأول من تلخيص القياس والثاني من تلخيص الآثار العلوية :

1 ـ «فما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية حتى كأنه أبرزته العناية لتوقفنا ـ معشر الناس ـ على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني محسوسًا ومشارًا إليه بما هو إنسان ولذلك كان القدماء يسمونه الإلهي» [ذكره صاحب المتن الرشدي ص 144].

2 ـ كما نقرأ في تلخيص الآثار العلوية الذي حققه جمال الدين العلوي قوله عن أرسطو في سياق حجاجي : «فهكذا ينبغي أن يفهم الأمر على أرسطو في هذه الأشياء، لا أنه قصر في ذلك وترك شيئًا يجب ذكره في هذا العلم، ولا في غيره، فسبحان الذي خصه بالكمال الإنساني، وكان المدرك عنده بسهولة هو المدرك عند الناس بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة، ولذلك كثيرًا ما ينشأ للمفسرين شكوك على أقاويل هذا الرجل ثم يتبين بعد زمان طويل صواب قوله، وتقصير نظر الغير بالإضافة إلى نظره.. وبهذه القوة الإلهية التي وجدت فيه كان هو الموجد للحكمة والمتمم لها، وذلك شيء يقل وجوده في الصنائع أي صناعة كانت فكيف في هذه الصناعة العظمى ....وإذ قد تبين هذا فليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تتميم كما زعم أبو بكر بن الصائغ» ص 145-146.

ما كان ابن رشد ليعتبر أرسطو خصمًا له وهو يراه نموذجًا للكمال الإنساني الفلسفي، صاحب قوة إلهية أوجد بها الحكمة بل وأتمّها بها، ولذلك من قال إن أرسطو قصّر في شيء فقد أخطأ، كما أخطأ ابن باجة، فأقاويل أرسطو أقاويل كاملة ولا تحتاج إلى تتميم. إذن فاعتبار ابن رشد أرسطو خصمًا له هو قول في حاجة إلى مراجعة.

الغزالي معلم ابن رشد :

ما كانت علاقة ابن رشد بالغزالي بالعلاقة السهلة التي يمكن أن تختزل في القول إن ابن رشد كان خصمًا للغزالي لأن أبا حامد كان إشراقيًّا غنوصيًّا في حين كان ابن رشد عقلانيًّا منفتحًا.

إن علاقة ابن رشد بالغزالي علاقة أعقد وتطرح من الإشكالات الكثير ومن الصعب النظر إليها من جهة واحدة فقط؛ فقد بدأ ابن رشد أولى مشاريعه العلمية بتلخيص مستصفى أبي حامد الغزالي في كتابه «الضروري في أصول الفقه» بل إن مشاريعه الفلسفية الأولى بدأها كما صرّح بذلك لتصحيح مسار لأبي حامد وإتمام ما بدأ به فأخطأه وذلك في نص سيذكره الأستاذ الجابري على سبيل الاستطراد دون أن يستخلص نتائجه الخطيرة في حياة ابن رشد!!

يقول ابن رشد في «جوامع السماع الطبيعي»: «وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرًا من الناس يتعاطون الرد على أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببًا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده وقد كان أبو حامد راميًا هذا المرام في كتابه المعروف بـ «مقاصد الفلاسفة»، لكنه لم يف بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها وللسبب الذي ذكره»[1].

إن اعتراف ابن رشد أن مشروعه العلمي حول أرسطو كان من إلهام الغزالي، وأنه يرجو لمشروعه من النفع ما كان رجاه الغزالي من قبل، وأنه نهض إلى قراءة أرسطو لنفس السبب الذي نهض إليه الغزالي يدل دلالة قوية على قوة حضور الغزالي ومساهمته في بناء المشروع الرشدي، كما سيكون حضوره قويًّا في بناء مشروعه الفقهي والكلامي أيضًا. بل إن إشادة شاردة لابن رشد بـ «إحياء علوم الدين» للغزالي في كتابه «فصل المقال»

(1) تحقيق جيرار جيهامي ورفيق العجم بعنوان رسالة السماع الطبيعي، دار الفكر اللبناني ص 27- 28.

يمكن أن يفتح باب الدراسة العلمية في مجال آخر قد يتجاوز الأفق الفلسفي الذي عرف عن ابن رشد إنفاق عمره فيه[1].

إن انتقاد ابن رشد الشديد للغزالي لم يخرجه عن دائرة الفلاسفة وأئمة النظر عند ابن رشد وإن هفوة أبي حامد كانت أنه كتب في الفلسفة لغير أغراض الفلسفة ومقاصدها كما أنه لم يقرأ الفلسفة على المجرى الصناعي فأخطأ على الفلسفة وعلى الفلاسفة. وكان ابن رشد في نقده للغزالي وابن سينا شديدًا لأنهم خرجوا عن أرسطو، فأرسطو هو المقياس عند ابن رشد لذا سينتقدهم ولا يرى في أعمالهم إلا خرافات وأقاويل ضعيفة جدًّا.

لكن الزعم أن أقاويل ابن رشد في الفلسفة هي كلها أقاويل برهانية يطرح إشكالًا آخر أيضًا لأن مراتب القول البرهاني مختلفة كما فصل القول ذلك ابن رشد نفسه في «شرح كتاب البرهان» لأرسطو وفي تلخيصه أيضًا واللذين نشرهما عبد الرحمن بدوي في كتاب واحد. ومهما رفع ابن رشد من قيمة القول البرهاني فإن هذا القول لا يتجاوز عنده برهان الدليل أو برهان الوجود أما البرهان المطلق فهذا برهان يقصر عنه القول الفلسفي إلا فيما ندر، وقد أبرز هذه المعاني المرحوم جمال الدين العلوي في مقالة جيدة، غير مسبوقة في وقتها، عن «نظرية البرهان ودلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد» والتي نشرتها مجلة «أكاديمية المملكة المغربية» في سفرها الثاني سنة 1986..

* * *

وأخيرًا، لن يستطيع أحد أن ينكر فضل الأستاذ الجابري على الدراسات الفلسفية في المغرب، ويكفيه فخرًا أنه امتشق سلاح ابن رشد يوطن به للفلسفة في عصر ينبو ذوقه العلمي عن التفلسف، وأعاد لابن رشد حضورًا قويًّا في حقل الدراسات الفلسفية، وهو وإن كان حضورًا أيديولوجيًّا بالأساس فإنه حضور أنهض الدراسات الرشدية في المغرب

---

(1) **فصل المقال** نشر دار ألبير نصري نادر، ط3، ص 50 .

لتوخي سبيل الفحص الدقيق للمتن الرشدي؛ فكان الرشديان المغربيان المرحوم جمال الدين العلوي الذي ذهب في دراسة ابن رشد مذهبًا توثيقيًّا وإبستمولوجيًّا وكان الأستاذ محمد المصباحي الذي سبر عمق الميتافيزيقا الرشدية وقدم فيها دراسات جديدة غير مسبوقة ففتحا المجال أمام القول العلمي في ابن رشد بعيدًا عن «أيديولوجية المعركة» التي حركت أستاذهم.

في فاعلية الفكر والمفكرين

أبو يعرب المرزوقي

تمهيد:

لست أخفي أني أكاد أتطيَّر بالكلام على المشروعات الفكرية بصنفيها التحديثي والتأصيلي وما ترتب عليها من شكوى متبادلة بين صفوف أصحابها ندبًا للحظ ولعنًا للصف المقابل حتى صرت أخشى أن يصبح كل كلام عليها من حيث هي ظاهرة طاغية طيلة نصف القرن الأخير شبه مستحيل من دون الاتصاف بصفاتها بمجرد التهمة بالانتساب إلى أحد صفيها[1]. ومع ذلك فلا بد مما ليس منه بدّ: **لقد صارت أكثر الكلمات مدعاةً للتقزز عندي، كلمات من جنس المشروع الفكري ودور المثقف ومسؤولية المفكر ورؤى الفيلسوف والحاجة إلى فتاوى علماء الدين مع ما يصاحب ذلك من العناوين الأكاديمية الجوفاء خاصة.**

فكل الخائضين في المعارك الفكرية على طول الساحة وعرضها وخاصة من كان ماسكًا بزعامتها من النجوم صار معيار انتخابهم من بين المنتسبين إلى هذه المجالات عين معيار النجاح في الوسط السياسي عامة **(الحاكم والمعارض على حدٍّ سواء)** وفي فرعه الإعلامي خاصة والمرئي منه

---

(1) فالكثير من المتكلمين في بعض محاولاتي ينسبون إلي مشروعًا رغم توكيدي الدائم بأني لا أدعي أي مشروع بل كل ما أقوم به ليس إلا محاولات لفهم بعض الظاهرات لم يتقدم عليها مشروع سابق التصور تكون هي عناصره أو في خدمته. لكن ما باليد حيلة فالقراء يلصقون بمن يقرأون الصورة الطاغية حتى يصنفوه مع منطق النجومية في لحظة القراءة.

بصورة أخص أعني المجال الذي بات فيه منطق الشللية والفئوية سلطان كل سلطان. لذلك فنجومية الفكر لا صلة لها بالفكر وهمومه النظرية بل هي نابعة من منبت النجومية هذا: **لا دور للوسط الأكاديمي ومراكز بحثه في الحدث الثقافي إلّا بشروط الانتساب والتبعية إلى منطق مؤسسات السلطان السياسي والثقافي ذي الطبيعة السوفسطائية**[1]. أصبح محط الانتباه العمومي مرض العصر هذا الذي جعل حياة الفكر مقصورة على تلفزات الدعوة الدينية والدعوى التحديثية والدعاية التجارية وبصورة أدق ما تشترك فيه من ميل إلى دفع الشعوب إلى العيش في العوالم الافتراضية التي تتجاهل شروط السعي الفعلي والبطيء لتحقيق شروط النهوض الحضاري. فهذا العمل لا يمكن أن يكون مباشرًا ولا مستعجلًا لكون عمل الفكر المؤثر لا يكون إلا غير مباشر بل هو لا يستمد فاعليته الحقيقية إلّا من عدم المباشرة بحيث إن هذه الفاعلية تقدر بمقدار عدم المباشرة: **فشروط الفعل في الطبائع وفي الشرائع فعلًا يكمن من تحرير الناس من العيش على أوهام النخب العجلى بمقتضى طبع الصحافة وأحكامها المسبقة لا بد فيها من البناء النظري شديد التعقيد الذي يقتضي الابتعاد عن خلب الظاهر للبحث في ما ورائه من قوانين وبنى باطنة تحكمه من جنس الرياضيات العالية للطبائع والأباديع السامية للشرائع**[2].

---

(1) والمقصود بالطبيعة السوفسطائية هي تحويل النظر إلى أيديولوجية في خدمة العمل المباشر، ومن ثم فالحقيقة ليست مطلبه بل المطلب الأول والأخير في هذا الفكر هو الجدوى العملية بالمعنى السياسي وليس بالمعنى العلمي والتقني: التأثير الجماهيري هو الهدف. وهذا الهدف السوفسطائي الذي كان محدودًا بسبب شروط التواصل ووسائله المحدودة أصبح بفضل ما وصلت إليه هذه الشروط والوسائل من فاعلية كونية مرض العصر.

(2) فحينما يلتقي الخيال العلمي الأسمى (الرياضيات) والخيال الأدبي الأرفع (الأساطير) تتحقق فاعلية الفكر الأرقى التي تقاس بمقاس البعد عن خلب الوعي الغفل بالظاهر رغم كونها البنى العقلية التي تمكن من السلطان على المظاهر بتفسيرها من دون اختزالها في سطحيات النظر القاصر الذي من جنس ما سنصف مما يسود عند نجوم الفكر العربي الحالي التي سودت مرض التبسيط إلى حد إصابة القارئ العربي بالعجز المزمن على قراءة أي نص نظري عميق معتبرين كل كتابة نظرية راقية مجرد تعقيد قصدي من المؤلف لكأنهم =

فقد أصبح أصحاب الألقاب أو النجوم الفكرية من أعراض المرض المزمن الذي تعاني منه ساحة المعرفة والفكر في حاضرنا العربي الإسلامي ساحتهما التي اختزلت في ظاهر منهما يحول دون الفكر والمعرفة بحيث تمضي عقود من المحاورة والمداورة حول مخض الرغاوي. ولعل مما ساعد على تفشي هذا المرض هو ما آل إليه أمر هذه العناوين في ساحة الفكر العربي الحالي. فقد تحولت إلى مادة للتجارة إذ بات إطلاقها غير محدد المصدر أو بصورة أدق ذا مصدر مشبوه لا يتعدى مافيات الأحزاب والشلل في ما يسمى بالجمعيات والنوادي وما يسمى بمراكز البحث التي يتسول أصحابها على الأمراء للقاءات الثرثرة الأيديولوجيا واللهاث وراء الأضواء حتى صارت وضعية من يريد أن يسمع إلى فكر ذي فاعلية فعلية أو حتى رمزية في لحظتنا أشبه بمن يريد أن يزور سوقًا شعبية بحثًا عن أناغيم بتهوفن بين الزمارين والطبالين وفي ضوضاء الأعراس الرسمية العربية، أعراس التزييف الدائم لكل أوجه الحياة العامة، التزييف غير المقصور على النخب السياسية.

ورغم أني آليت على نفسي ألا أتكلم في أي شخص من أبناء جيلي لا مدحًا ولا قدحًا فإن ذلك لا يحول دوني ووصف ظرفية الجيل بصورة عامة[1] تاركًا للقارئ أن ينزل من يشاء فيها بمقتضى ما يعلم من عمله رمزيًا كان هذا العمل أو فعليًا أو كليهما ـ دون أن أستثني نفسي من قابلية الخضوع لهذا التنزيل[2]. لذلك فمساهمتي هذه لا تتعلق بالمرحوم الجابري

= لم يفتحوا في حياتهم نصوص كبار الفلاسفة من أفلاطون إلى هيجل مثلًا أو لكأن أي نص رياضي في متناول أي قارئ لم يقضِ حياته في تعلم الرياضيات: بكلمة واحدة معيار المقروئية صار الكتابة الصحفية لنجوم الفكر العربي.

(1) رغم أني لا أعتقد الأستاذ هشام جعيط مشطًا لما قال في أحد حواراته انطلاقًا من تعبيره لشروط الفكر الفلسفي ذي الفاعلية النظرية: إن أمة يشتهر فيها من أشار إليهم بالاسم بصفة المفكر والفيلسوف لا يمكن إلّا أن تكون أمة متخلفة لا تدري بعد دلالة هذه الألقاب ما هي عندما تكون أسماؤها مطابقة لمسمياتها.

(2) ذلك أن محاولتي التخلص من هذه الظاهرة كما يتبين من الحوار الذي جرى بيني وبين الزميل حسن حنفي أو بيني وبين الزميل طيب التيزيني أو في بعض تعليقاتي على فكر =

شخصيًّا أو بغيره بأعيانهم بل بصفات عامة قد يكون بعضها منطبقًا عليهم وقد لا يكون. والفكرة الأساسية في هذه المحاولة تتضمن همين:

أولهما: وصف خصائص الفكر في نصف القرن الأخير من النهضة وتشخيصها لعل ذلك يساعد فهم هذه الخصائص التي نستخلصها من وضعية الفكر العربي الحالي(1).

والثاني: اقتراح علاج نسقي يحدّد طبيعة التأثير الذي يمكن أن ينسب إلى الفكر مع بيان شروطه وآلياته ما أمكن البيان. والله المستعان.

وغاية التشخيص يمكن أن نقدّمها من الآن: **فالفكر السائد منذ نصف قرن قد آل إلى وضع يمكن بمقتضاه أن نعرفه بكونه «فن رسم كاريكاتوري مضاعف» في كل الاختصاصات والفنون.** وفرضيتي في هذه المحاولة هي أن هذا المآل علته الظرفية - **بالإضافة إلى علّته البنيوية التي تتمثل في كونه عين المستوى الراهن من النضوج الفكري في النهضة العربية التي لا تزال متخلفة حتى بالمقارنة مع آخر مراحل فكرنا الوسيط المرحلة الفاصلة بين**

= الأستاذين الجابري وعبد الرحمن لا يعني أني استطعت التخلص منها. فشتان بين الوعي بالمشكل والتخلص من الإشكال. فحمى الانغماس السريع في العمل وعدم الصبر على النظر المجرد للمعرفة من أجل المعرفة ليسا مما يسهل التخلص منه مهما سعينا إلى ذلك خاصة إذا بات شعار «يكفي تأويلًا فلنغير» سيد الموقف فضلًا عن كونه قد وافق تقليدًا مشهورًا هو «علم بلا عمل إلخ... أو العلم النافع هو ...» من تقاليد السطحي من فقهائنا ومتكلمينا الذين لست أدري لم وُصفوا بالعلماء حصرًا لهذا اللقب فيهم وحصرًا للعلم في حفظ المتون.

(1) وقد سبق لي أن عالجت هذه المسألة في الحوار الذي دار بين الأستاذ حنفي وبيني حول العلاقة بين النظر والعمل وكذلك بين الأستاذ التيزيني وبيني حول شروط الفكر الفلسفي العربي الذي يمكن أن يكون فكرًا فلسفيًّا بحق أعني ما بعد لممارسة علمية ما إذ لا معنى للتفلسف انطلاقًا من التجربة الغفل في موضوعات لم يتم وصفها العلمي. فالتفلسف - إذا ما استثنينا مزامير الوجوديين الذين حولوا الفلسفة إلى ترجمة ذاتية - مراجعة للوصف العلمي لموضوع معين إما لذاته أو باعتباره أساسًا لتعميم نموذجه التفسيري بالمقارنة بين الواقع منه ومثاله الأعلى بمقتضى حده.

عصر الانحطاط وما تقدم عليه ـ هي ما ترتب على نقلة المفكّرين السريعة إلى العمل قبل تحقيق شروطه النظرية أعني دون الخضوع إلى الفحص الدائم لشروط فاعليته من حيث صورة العلاج النظري ومادته:

فالفكر العربي الحالي رسم كاريكاتوري للحضارة الغربية بوصفها معينًا لصورة العلاج الفكري الذي يمارسه: جل المفكرين حداثيين كانوا أو تأصيليين إن لم يكونوا كلهم يستعملون أدوات علاج يأخذونها في شكل وصفات جاهزة من الفكر الغربي وفي حدود استيعابهم لها.

والفكر العربي الحالي رسم كاريكاتوري للحضارة العربية بوصفها معينًا لمضمون هذا العلاج الهادف إلى الفعل بدل الفهم: جل المفكرين حداثيين كانوا أو تأصيليين إن لم يكونوا كلهم ينشغلون بمحاولة تطبيب الذات مما شخصوه مما صار يعد أمراضًا في مرآة تلك الأدوات التي استعاروها وما تلا عليها من وصفات للعلاج.

وبذلك تكون خطة هذه المحاولة على النحو التالي:

المسألة الأولى: منطلق البحث وداعيه.

المسألة الثانية: فرضية التفسير المقترحة.

المسألة الثالثة: التمييز بين شرعية وجود هذا الفكر ومشروعيته القيمية.

المسألة الرابعة: العلاج العرضي للظاهرة.

المسألة الأخيرة: العلاج الجوهري للظاهرة.

المسألة الأولى: منطلق البحث وداعيه

لعل أفضل منطلق للبحث في هذه المسألة هو الشكوى السائدة بين صفَّي النزاع في الساحة الثقافية، شكواهما من فقدان القدرة على التأثير النافع بسبب التأثير الضار للفكر المقابل ومن ثم التغاضي عن علة عدم الفاعلية التي لا ينفيها أحد من كلا الصفين: **فالإجماع يكاد يكون حاصلًا بين الصفين حول تفسير مراوحة النهضة مكانها إن لم نقل فشلها في تحقيق**

الشروط الدنيا للإقلاع من وهدة التخلف المادي والروحي تفسيرها باتهام الفكر المقابل بين مفكري المدرسة التي تدعي التحديث ومفكري المدرسة التي تدعي التأصيل وكل تقازيح الطيف بينهما. ويتأكد هذا الوصف عندما نقيس التأثير بما حصل لقاطرة كل تقدم في المجتمعات الحديثة أعني فاعلية صورة العمران[1] ببعديها الفعلي والرمزي (النظام السياسي والنظام التربوي) وذروتهما أعني الجهاز الأكاديمي والبحث العلمي خاصة.

وبهذا المعنى فذروة التخلف العربي الحالي مخمّسة الأبعاد:

بعدان يتعلقان بصورة العمران: الحكم والتربية.

وبعدان يتعلقان بمادته: الاقتصاد والثقافة.

والبعد الأخير هو البعد الأصل والجامع لكل هذه الأبعاد أعني بعد المعرفة العلمية بدور هذه الأبعاد وتطبيقات هذه المعرفة في العلاج النظري والممارسة العملية.

وهذا البعد الأخير هو مربط الفرس في تقويمنا لفاعلية الفكر والمفكرين[2]. فأصناف التخلف أعني الاقتصادي والثقافي والسياسي

---

(1) مفهوم صورة العمران مفهوم خلدوني ثوري أهمله قرّاء ابن خلدون إهمالهم لرديفه أعني مادة العمران وكلتاهما ذات بعدين فعلي ورمزي: فمادة العمران تتألف من فاعلية العمران الإنتاجية لما هو فعلي (الحضارة المادية عامة والاقتصاد خاصة) ولما هو رمزي (الحضارة الرمزية عامة والثقافة خاصة). أما صورة العمران فتتألف من فاعلية العمران التصريفية لمادته ببعديها الفعلي والرمزي: والنوع الأول من التصرف هو التصرف الفعلي أو السياسة، والنوع الثاني هو التصرف الرمزي أو التربية وكلتاهما تصريف للحضارة المادية والرمزية في الجماعة مع غلبة تصريف الحضارة المادية على السياسة وغلبة تصريف الحضارة الرمزية على التربية.

(2) لمّا ميّزنا بين العلة البنيوية والعلة الظرفية لم نشر إلى أن هذه ليست إلّا تعين تلك: ومعنى ذلك أن حال الفكر العربي الراهن تحددها مرحلة نضوجه بنيويًا ومرحلة النضوج تتعين في الخاصيات الفاعلة التي لا يستطيع منها فكاكًا: فالنقلة من الفهم والتأويل إلى الفعل والتحويل يتعين طابعها بحكم مستوى النضوج الحضاري. فهي في الغرب شيء وعندنا شيء آخر: ذلك أن الفعل والتحويل في مجتمع ارتقي فيه الفهم والتحويل يمكن أن يكون =

والتربوي أربعتها مردّها إلى اغتراب دور الفكر الذي يستعيض عن دوره اللامباشر في الفهم والتأويل بالإرادوية الغفل التي تتوق إلى الفعل والتحويل المباشريْن: **وتلك هي علة التهافت شبه الجنوني على العمل السياسي عند النخب**[1].

ومن ثم فبدلًا من السعي إلى العلم بقوانين المادة (علوم الطبيعة) وتطبيقه للسيادة على القيام المادي للحضارة والعلم بقوانين الرمز (علوم الإنسان) وتطبيقه للسياسة على القيام الرمزي للحضارة يستعيض الفكر والمفكرون عن ذلك بأوهام أيديولوجية الفعل المباشر والتحويل بالعنف السياسي والإيهام الأيديولوجي فتصبح الجامعات خلايا أحزاب بدلًا من أن تكون معامل بحث علمي. ولذلك فليس من العجيب أن تسمع كلا صفي النخب العربية الأصلاني والعلماني بكل تقازيح طيفهما[2] (أعني ما

= مؤثرًا. لكنه في مجتمع لا يزال فيه الفهم والتأويل قاصريْن لن يكون فعله وتحويله إلا مراوحة فوضوية لن تغير من الأمر شيئًا.وتلك هي علة الخواء النظري واللاجدوى العملية في قرنَي النهضة العربية.

(1) ولولا تجنب تهمة اتهام النوايا لقلنا إن هذا التهافت فضلًا عما ذكرنا من العلل سببه البيِّن للعيان هو أن المجال السياسي بات بالنسبة إلى جل ممارسيه مجال الإثراء السريع بمنطق الجاه (تسخيرًا للشعوب) والفساد (استحواذًا على أرزاقها). لكن ذلك لا يعني أننا نستثني إمكانية صدق بعض النخب في هذه الممارسة السياسية. لكن في كل الحالات فإن اللجوء إلى السلطان السياسي دليل على اليأس من السلطان العلمي حصرًا للفعل والتحويل في الفعل والتحويل المباشرين بسلطان برّاني عن الفكر لكونه غنيًا عنه أصلًا وخاصة حيث يسود التحكم والعنف والفساد.

(2) ويمكن أن نشير إلى أن كل ما نقوله هنا مستوحى من بعض النماذج التي تمثلها مشروعات تسود الساحة الفكرية بهذا العلاج العام لئلا يشعر أحد بأنه مقصود لذاته أو لخياراته الفكرية لكون ما يعنينا هو الظاهرة التي نريد فهمها في مرحلة الفكر العربي الحالي. وذلك على النحو التالي: فيمكن أن نذكر من المغرب العربي ثلاثة أسماء (أركون والجابري وعبد الرحمن) ومن المشرق ثلاثة أسماء (التيزيني وحنفي ومروة) للعدل بين الجناحين. ولعل الجابري أكثر تمثيلًا للمغرب العربي وحنفي ومروّة أكثر تمثيلًا للمشرق لجمعهما التوفيقي بين خصائص الحدّين المحيطين بهما في شكلهما الوسطي أو الباهت: طيف الحد «الحداثي ـ العلماني» وطيف الحد «التأصيلي ـ الأصلاني».

بينهما من التيارات بغلبة الوصف الأول أو الوصف الثاني وبصورة عامة) يبرر غياب التأثير النافع الذي لا ينكره بنجاح الثاني في التأثير الضار محمّلًا إياه مسؤولية تردي الأوضاع المادية والروحية خلال قرني النهضة: **ومعنى ذلك أن كلا الصفين يفترض التاريخ مشروطًا تحقيقه بخلوه من سواه الذي يعتبره العائق الوحيد دونه والنجاح في جعل الوقائع تستجيب لأمانيه فيكون الحافز والعائق من طبيعة واحدة هو الإرادة الحرة شرًا فعلت أو خيرًا ولا شيء عداها من المحددات الموضوعية التي ينبغي أن تكون مادة العلاج الفكري المؤثر حقًا.**

لذلك فإنه من المفيد أن نسأل عن حقيقة تأثير النخب فعليًا كان أو وهميًا خاصة عند قصره على ما ينسب إلى الإرادة الخيّرة أو الشريرة، ومن ثم للحرية المرسلة دون أدوات تحررها بتحقيق شروط الفعل المؤثر. فالصفان يجمعان على نفي التأثير الإيجابي للفكر المقابل وعلى إثبات تأثيره السلبي مع يعني أنهما يثبتان التأثير عامة بصرف النظر عن نسبته إلى هذا الصف أو ذاك مع غياب التحديد البيّن لطبيعة التأثير وكيفياته وآلياته. ولما كان المنتسبون إلى الصفين لم يثيروا السؤال الأساس بجدّية مع ما يتفرع عنه من التوابع، وكنّا لا نعتبر الأمر مفروغًا منه أو جوابه بدهيًا فإننا نثير هذه الأسئلة الأولية:

هل الفكر يؤثر حقًا بحيث يكون لأصحابه مفعول على مجريات الأمور في الوجود الفعلي بصرف النظر عن التأثيرية وصفتها القيمية سلبًا وإيجابًا ؟

وما طبيعة تأثيره إن صحّ وجوده أو بصورة أدق بماذا يؤثر الفكر وبأي كيفية يكون التأثير إن صحّ وجوده ؟ وكيف نقيس تأثيره ونعيّن كيفياته ؟ وكيف نميّز بين النافع والضار من هذا التأثير ؟

تقتضي ظاهرة المفكرين الذين يوصفون بأصحاب المشروعات أن نطلب دلالة وجودهم وطبيعته في صلتها بهذا السؤال المنسي عن طبيعة التأثير المزعوم المنسوب إلى الفكر وممثليه. ذلك أن ما حصل من مخاض فكري منذ قرنين تقريبًا رغم كثرة الطحن يبدو صفر اليدين لكونه يبدو عديم الأثر على الأحداث سواء كانت منتسبة إلى:

مجال الطبيعيات

أو مجال التاريخيات

أو مجال أثر الطبيعيات في التاريخيات

أو في مجال أثر التاريخيات في الطبيعيات

أو أخيرًا في مجال المفاضلة بين فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ أساسًا لفلسفة الوجود الكلية على غرار المقابلة بين أرسطو وابن خلدون في هذا المضمار: فالثاني اختار فلسفة العمران وما بعدها أساسًا لفلسفة الوجود الكلية[1] والأول اختار فلسفة الطبيعة وما بعدها أساسًا لفلسفة الوجود الكلية[2].

---

(1) فابن خلدون قد جعل الميتافيزيقا فرعًا من الميتاتاريخ رغم بدئه تحليل الظاهرات العمرانية بالتأثير الطبيعي الجغرافي والمناخي.

(2) المعلوم أن أرسطو قد تردد بين تقديم السياسة (ما يقرّب من مفهوم العمران الخلدوني) والميتافيزيقا لينسب إليها دور العلم الرئيس. لكنه في الجملة مال إلى الخيار الثاني مقدمًا الميتافيزيقا على السياسة لأداء هذا الدور. ولعل أوغست كونت قد حسم الأمر في تصنيفه للعلوم حيث جعل سلسلة العلوم الستة دورية بعد أن تخلص من الميتافيزيقا والميتاتاريخ واستعاض عن الأولى بالعلم الرياضي والثاني بعلم الاجتماع، جاعلًا الرئاسة النظرية للأولى والرئاسة العملية للثانية لأن السلمين من طبيعتين مختلفتين: الأولى رئاسة منطقية نظرية والثانية رئاسة سياسية عملية. لكن المشترك بين الرجلين هو أن المابعد في الحالتين لا يكون ذا فائدة إذا لم يكن ما بعد العلم حقيقي بموضوعه. فعند أرسطو ما بعد الطبيعة مشروط بعلم الطبيعة موضوعًا من حيث الممارسة المعرفية وهو تال عنها ليكون بحثًا في أسس هذه الممارسة النظرية الشارطة لها فيكون مقدمًا عليها بهذا المعنى. ومن درس أرسطو يعلم أن جل المباحث في ما بعد الطبيعة مباحث طبيعية مضمونًا ومنطقية شكلًا طلبًا للوصل بين الصورة المعرفية والصورة الوجودية أي بين العقل والوجود. وعند ابن خلدون ما بعد التاريخ (العمران) مشروط بعلم التاريخ موضوعًا من حيث الممارسة المعرفية وهو تال عنها ليكون بحثًا في أسس هذه الممارسة الشارطة لها فيكون مقدمًا عليها بهذا المعنى. وكلا الرجلين يجمع على أن الكلام في المعرفة الفلسفية سواء كانت مابعد طبيعة أو مابعد تاريخ من دون علم الطبيعة أو علم التاريخ كلام خاو من المضمون وهو عين الكلام السوفسطائي بلغة أرسطو وعلم العلماء الذين حذّر منهم أرسطو أعني الخالطين بين النظريات العملية والأماني الإرادوية.

فليس لفكر مفكرينا النجوم أثر ذاتي في تفسير العالم الطبيعي لأن أدوات هذا التأثير التقنية لا تزال كلها مستوردة فضلًا عن شروطها المنتسبة إلى العلوم الطبيعية بل هي غير مستوعبة استيعابًا مسيطرًا على المادة سيطرة تمكن من الإسهام المبدع فيها. وليس لفكر مفكرينا النجوم أثر ذاتي في تأويل العالم التاريخي لأن أدوات هذا التأثير الأيديولوجي لا تزال كلها مستوردة فضلًا عن شروطها المنتسبة إلى العلوم الإنسانية. ومن باب أولى فليس لفكرهم أثر في تبادل التأثير بين المجالين ذهابًا من الطبيعي إلى التاريخي أو من التاريخي إلى الطبيعي. ومن ثم فكل كلام يزعمه أصحابه فلسفيًّا يسعى إلى القول في فلسفة كلية مردها إلى الطبيعة أو إلى التاريخ لغو لانعدام شروطه الأربعة السابقة.

المسألة الثانية: فرضية لتفسير الظاهرة

يبدو إذًا أن جلّ ما يجري في الساحة الفكرية الساعي أصحابها إلى التأثير الفكري يدّل على عدم التطابق بين الاسم والمسمّى، وخاصة عند النجوم من النخب، ومن ثم على بديل من الحقائق يحرف معناها بصورة تجعلها تصبح رحمًا ولودًا لعكس المنتظر منها في حالة مطابقة الأسماء للمسميات: **فيكون لدينا أسماء من دون مسمياتها في جميع مجالات الاختصاص ومن ثم فالانتخاب ينبغي أن يجري بمقتضى ما يحافظ على الوضع، أعني التزييف المحافظ على الظاهر ما أمكن بآليتي الحفاظ عليه أعني العنف والفساد.** والعلة التي نفسّر بها هذه الظاهرة دون أن نعتبرها تهمة نلصقها بأحد هي تحويل منظور الفكر لوظيفته في الحضارتين من فاعلية **الفهم والتأويل** (=**الفاعلية النظرية أو مقدم العمل**) إلى فاعلية **الفعل والتحويل** (=**الفاعلية العملية أو تالي النظر**) ومن ثم تغير موقفه من الأشياء الذي لم يعد موقف من يريد أن يعلمها، بل هو صار موقف من يريد أن يعملها. والمعلوم أن هذه النقلة تفيد أمرين كلاهما مضاعف:

فأما الأمر الأول فتقويم لماضي الفكر وفرعيه الممكنين بالتناوب أو معًا:

الحكم بأن الفهم والتأويل عاجزان عن الفعل والتحويل بما لهما من فاعلية ذاتية[1].

والحكم بأن الفعل والتحويل غنيان بالفهم والتأويل إذا كانت فاعليتهما أصلها ليس منهما[2].

وأما الأمر الثاني فتحديد لمستقبل الفكر وفرعيه الممكنين بالتناوب أو معًا:

لا فهم ولا تأويل إلا ما كان هادفًا إلى الفعل والتحويل وليس بمعنى تعريف الحقيقة البراجماتي بل بمعناها الماركسي.

وهذا الفهم والتأويل لوظيفة الفهم والتأويل نهائي أو هو حقيقة علمية مطلقة بالمعنى الذي يجعل ميتافيزيقا المادية التاريخية تدَّعي أنها علم.

والحاصل من هذه الخصائص هي نهاية كل فكر فلسفي اجتهادي. فوصف هذا الفهم والتأويل لدور الفهم والتأويل بكونه حقيقة علمية نهائية، يعني تحول الفلسفة إلى دين وضعي ومن ثم تحول المدارس الفكرية إلى فرق مذهبية تدافع عن عقائد وليست حلقات فكرية تبحث عن الحقيقة. لذلك فلا عجب إذا كانت أهم مفارقة من مفارقات هذه النقلة تتمثل في كون الفعل والتحويل المشروطين في الفكر لمجرد كونهما قد نقلا وظيفة الفكر من العمل اللامباشر إلى العمل المباشر أنهيا كل تأثير لأدوات الفعل والتاثير الرمزيين: ذلك أن أصحاب هذا الموقف لكي يجعلا الفكر مؤثرًا اضطرا إلى الاستعاضة عن فاعلية سلطان **المعرفة العلمية** بفاعلية سلطان **العمل السياسي** (نظرية الثورة السياسية والاجتماعية) وذلك لأنهم جمدوا الفهم والتأويل معتبرين ما توصلوا إليه حقيقة علمية نهائية يريدون فرضها على الوقائع بديلًا من تطوير المعرفة العلمية التي من

---

(1) في حين أنهما يفضلان الفعل والتحويل غير المباشرين من خلال الفعل في الفاعلين وتحويل مناظيرهم.

(2) في حين أنهما بذلك يصبحان عنفًا غير واعٍ بما يستند إليه في فعله وتحويله من الفهم والتأويل المضمرين.

المفروض أن تكون مجرى لا يتوقف. ولما كان بوسع السلطان السياسي أن يحاول غصب الوقائع لتكون مطابقة للفهم والتأويل بات تقديم العمل على العلم لا يعني إلا شيئًا واحدًا: **الإجبار العنيف (السلطان السياسي) والتوهم الأيديولوجي بديلين من الإقناع اللطيف (السلطان المعرفي) والتحقق العلمي.**

إن الباعث على البحث في هذا الإشكال هو ما ترتّب على القول بهذه النقلة الموقفية في الفكر العربي الحديث من جنس التأثير بالفهم والتأويل إلى جنسه بالفعل والتحويل[1] وما ترتب عليه من نتائج في قرني النهضة العربية الحالية لعل أهمها فطر المشروعات الفكرية التي تخوّل الكلام على الكاريكاتور الفكري الساعي إلى الفعل والتحويل بوهم من الفهم والتأويل السطحيين وبصورة أدق المسطحين لتيسير النقلة العجلى إلى العمل. لكن جنسي التأثير الفعلي والوهمي سواء كانا عند التحديثي أو التأصيلي يفترضان نسبة التأثير إلى الفكر والمفكّرين أمرًا مسلمًا وغنيًّا عن البيان فضلًا عن طلب طبيعة هذا التأثير وآلياته وشروطه. فيكون المطلوب الأساس في محاولتي هو فهم طبيعة تأثير الفكر إن صحّ وجوده وآليات تأثيره فهمًا وتأويلًا كانت أو فعلًا وتحويلًا أو ـ وذلك هو الأهم ـ صلة ضربي التأثير من حيث العلاقة الشرطية بينهما[2].

---

(1) ومعنى ذلك أننا نسلّم بحصول هذه النقلة ولا نجعلها مادة للبحث بل نفترضها حاصلة ونطلب فهم ما ترتب عليها أو بصورة أدق نفسر بها ما نعتبره قد ترتب عليها.

(2) فكلاهما شرط الثاني من وجه ومشروطه من وجه. وبذلك فالمؤثر ليس هذا ولا ذاك بل العلاقة الشرطية بينهما: فالمؤثر في الأحداث سواء كانت طبيعية أو تاريخية هو النظر العامل والعمل الناظر. والنظر العامل هو النظر الذي يبتعد أقصى البعد عن العمل ليكون عملًا نظريًّا خالصًا ومثاله الخيال الرياضي. والعمل الناظر هو العمل الذي يبتعد عن النظر أقصى البعد ليكون نظرًا عمليًّا خالصًا ومثاله الخيال الروائي. والأول يؤثر في الطبائع لأنه شرط العلم بقوانينها أو بصورة أدق معين النماذج لقوانينها، والثاني يؤثر في الطباع لأنه شرط العلم بقوانينها أو بصورة أدق معين النماذج لقوانينها. وبذلك يتبيّن أن أهم التأثير الحقيقي للفكر هو التأثير بالرمز الذي ينتجه الخيال الرياضي والخيال الروائي ومن ثم فالأبعد هو الأكثر تأثيرًا.

المسألة الثالثة: الشرعية الوجودية والمشروعية القيمية

لكننا نسلّم بأن هذه الظاهرات الموجودة مهما عبنا عليها ما كان يمكن أن تكون موجودة لو لم تكن معبرة عن حقيقة فعلية هي عين مرحلة النضوج الفكري في الوجود العربي الحالي أو بصورة أدق عين ما يسود عليه من سلطان النسخ المسيخة الناتجة عن محاولة تكرار التجارب من دون شروطها الموضوعية: **تقديم المابعد الفلسفي على موضوعه العلمي يؤدي حتمًا إلى العلاج الكاريكاتوري لموضوعه الوجودي (موضوع الموضوع الفلسفي).** ومع ذلك فوجود هذه المحاولات بمجرده دليل على شرعية قيامها وأهمية دورها في مراحل النضوج الفكري والحضاري حتى وإن لم يفد مشروعيته القيمية بالضرورة عند القياس بما تقتضيه طبيعة ما يدعي أصحاب الأسماء تمثيله. وسنحاول في فحص الظاهرة أن نفهم هذه الأسماء التي صارت بديلًا من مسمياتها فخالف الوجود الماهية والأمر الواقع الحقيقة في كل شؤوننا الفكرية والحضارية: **فالاسم إذا صار بديلًا من المسمى يكون خلب وجود وليس وجودًا حقيقيًا.**

ومعنى ذلك أن التزييف ليس أمرًا مقصورًا في حياة مجتمعاتنا وخاصة خلال القرن الماضي على الانتخابات الرسمية في المؤسسات السياسية والاجتماعية والأكاديمية بل هو قد صار مقومًا لكل انتخاب وظيفته مثل وظيفة الغربال، أن يجعل باهتزازه النخالة هي الأسمى: **فليس صحيحًا أن من بيدهم السلطان السياسي هم وحدهم المزيفون، بل جلّ من يتصدر المشهد من النخب العربية يستمد صدارته من التزييف النسقي لآليات الانتخاب السوي.**

فإذا جرت الأمور بمقتضى طبعها كان من يسمي نفسه أو يشار إليه باسم المثقف أو عالم الدين أو عالم الدنيا وجود عينه مطابقًا للمفهوم من اسمه حتى يكون ذلك دالًا على تحقق المعيار الحقيقي للمشروعية القيمية التي لا تكتفي بشرعية وجود الاسم من هو تعبير عن أمر واقع في كل المؤسسات بما فيها المؤسسات الأكاديمية التي هي ذروة الفاعلية المعرفية عندما تكون الأسماء فيها مطابقة لمسمياتها. فالفيزيائي لا يكون اسمه

مطابقًا لمسماه إلا إذا كان مسهمًا في وضع النظريات العلمية[1] التي تكتشف قوانين الظاهرات الطبيعية ومن ثم ممكنًا لمجتمعه من التعامل مع الطبيعة بمقتضى قوانينها ومثله العالم باللغة وبالشرع وضعيًا كان أو منزلًا إلخ... لكن الداء الذي نريد وصفه هو الفكر الحائل دون ذلك بالبدائل الزائفة منه وخاصة من ما بعده الفلسفي.

ولنضرب مثالين على ذلك من ثوالث التفسير المخادع لعودة الفكر على ذاته سعيًا لفهم مساره وتجاوزه بالنقد المبدع أو ما يمكن أن يعتبر قراءة للتراث من أجل استرجاع فاعليته التي جمدت خلال عصر الانحطاط. فأما الثالوث الأول فهو للجابري أعني ثالوث البيان والعرفان والبرهان. وأما الثالوث الثاني فهو لعبد الرحمن أعني ثالوث المجرد والمسدّد والمؤيد.

والسؤال في الحالتين هو: ما المشكل الذي يريد صاحب الثالوث معالجته ؟ وما الهدف من هذا العلاج ؟ فالثالوث الأول يقدم على أنه ثمرة نقد إبستمولوجي للتراث. ولعل القصد بالثاني النقد الأكسيولوجي للتراث. لكن هذين الثالوثين لا يبدوان لي فاقدين للوظيفة التفسيرية فحسب، بل هما عندي حائلان دون كل فهم للتراث وفاعلية الفكر. فالثالوث الأول ليس لمقابلاته أساس نظري واحد يجعل المقابلة ذات دلالة نظرية:

فالبرهاني يتحدّد بمعيار منطقي على أساس ميتافيزيقي جواهري قديم قل أن تجد من يقول به بين المطلعين على فلسفة المنطق الحديث.

والعرفاني يتحدد بمعيار نظرية المعرفة التي ترفض مركزية اللوغوس وهو إن صح التعبير متقدم فلسفيًا على الأول بحيث إن تفضيله عليه يعود إلى عدم الإلمام بالفلسفة الحديثة.

---

(1) وطبعًا فشرط ذلك أن تكون المؤسسات الجامعية مسهمة في تعليم الحاصل من الرصيد العلمي بأفضل الطرق الموصلة إلى هذا الإسهام من خلال تكون أجيال من الباحثين بحسب مجالات التخصص المبدع للنظريات وتطبيقاتها.

والبياني يتحدد بمعيار لساني يتجاوز المنظورين السابقين إلى أساس سيمبوتيكي فيكون من سجل آخر مطلق الاختلاف مع السجلين السابقين المتصلين بالمعرفة درجات عقد وخاصيات علم.

والمعلوم التمايز في طبائع هذه المستويات يجعل غير قابلة للترتيب في سلم واحد. فالعرفاني من مجال اليقين الوجداني وهو على كل حال متعلق بدرجات العقد المعرفي (إبستميك) والمواقف القضوية. والبرهاني من مجال الحقيقة المنطقية أو هو متعلق بخاصية المعرفة من حيث العلمية (إبستمولوجيك) والمضمون القضوي. والبياني من مجال أساليب التعبير أو متعلق بخاصية التعبير من حيث قدرته على التبليغ (ريتوريك) وهو ذو صلة بالخصائص التداولية. فما الجامع بين هذه المعايير الثلاثة ليكون أساس المقابلة التي استعملت لتصنيف الفكر تصنيفًا تفاضليًّا في تصور كاريكاتوري لتاريخ الذهنيات أو ما يسمى بأركيولوجيا الإبستميات؟ ثم ما الذي يقدّمه هذا التصنيف لمحاولة فهم التراث نظريًّا أو حتى عمليًّا في السعي إلى استعادة حيويته ؟

فإذا كان العرفاني هو من يعتبر المعرفة المنطقية عاجزة عن إدراك الحقائق المتجاوزة للدليل العقلي فكيف نعيره بالمعيار العقلي فنرتبه بالقياس إلى البرهان ونعتبره دون جدوى معرفية فضلًا عن الجدوى الوجودية في تقديم الإنسان إلى فهم ذاته ؟

وإذا كان البياني متعلقًا بالأسلوب فإن البرهاني إن سلمنا بوجوده وكذلك العرفاني قابلان لأن يتصفا بالبيان ويكون البيان أرقى منهما فضلًا عن كون الظاهرة اللسانية أكثر تعقيدًا من الظاهرة المنطقية والمعرفية لجمعها بينهما ومن ثم لتضمنهما مشاكلهما وما ينجر عن الجمع بينها من تواليف لا تكاد تتناهي.

وإذا كان البيان يمكن أن يكون من جنس البرهان عندما لا يقتصر على اللسان فإنه يصبح عين البرهان كما في العبارة الرياضية المعلومة «وذلك ما كان علينا بيانه»=C.Q.F.D..

وبذلك فلا يكون الهدف من هذه المقابلات العلاج النظري لمشكل فلسفي أو حتى العلاج العملي لإحياء الفكر بل هو مجرد مفاضلة بين أصحاب الأفكار تمامًا كما يحصل في معركة النجومية بين أصحاب المشروعات الفكرية. وأخيرًا فلا يمكن المقارنة بين هذا الثالوث ومقابلات المدرسة المشائية بين أصناف القول الخمسة (السوفسطائي والشعري والخطابي والجدلي والبرهاني) التي احتفظ منها ابن رشد بالثلاثة الأخيرة في عصر كانت في الفلسفة تتصور المعرفة الميتافيزيقية قابلة لأن تكون برهانية، في حين أن مؤسسيها (أفلاطون وأرسطو ينفيان عنها كل قابلية لمثل هذه الدعوى). فقد كانت هذه الأصناف تتم المقابلة بينها بمعيار وجودي هو طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول هل هي ذاتية وكلية أم عرضية وجزئية ومن ثم هل القضايا الناتجة عن الحمل الخبري في هذه الحالات قضايا علمية أو قضايا غير علمية بالمعنى القديم لمفهوم العلم.

أما الثالوث الثاني بين المجرد والمسدد والمؤيد ففائدته لا تتجاوز السجع المستعمل فيه لكونه هو بدوره مفاضلة بين أصحاب الأفكار التي توصف تحكمًا بهذه الأوصاف إذ إن هذا السلم هو نفس ذاك السلم مقلوبًا فليس المجرد المذموم (عند الثاني) إلا البرهاني المزعوم عند الأول وليس المؤيد الممدوح عند الثاني إلا العرفاني المقدوح عند الأول ويبقى المسدد الذي ليس هو دون شك إلا ما يطابق البياني لأن القصد من علم الكلام هو الكلام في العقائد بتسديد للعقل من الشرع. لكن العلم بالمعرفة لم يتقدم أنملة في الحالتين: **مفاضلة لا غير بمعايير لا علاقة لها بالمعرفة وعلمها لكونها تقتصر على الفوائد العملية المباشرة للتصنيف الممكن من الانتخاب المخل في السعي لتأسيس الموقف الأيديولوجي الشخصي من قضايا الساعة بصرف النظر عن الهم المعرفي.**

المسألة الرابعة: العلاج العرضي

لن نطيل الكلام في الظاهرة ووصفها لأن القصد هو اتخاذها مناسبة لعلاج ما نعتبره شرطًا لتجاوزها، أعني فهم طبيعة التأثير الفكري وشروطه

وآلياته فلا تكون الظاهرة موضوعًا للعلاج إلا بصورة عرضية. وتقبل هذه الظاهرة الوصف التالي دون أن ننفي حق أي إنسان في الجدال حوله إلى حد نفيه من أصله: **إذا كانت الظاهرة التي نصف موجودة بالفعل وإذا قبلنا اعتبارها عدم مطابقة بين هذه الأسماء ومسمياتها أو انتحالًا للصفات فإن المشكل يقبل الصوغ التالي: ما الذي جعل انتحال الصفات (مفكر فيلسوف عالم رجل دين إلخ..) يسيطر في لحظتنا الحضارية بحيث يصح أن نقول إنه قد بات ممتنعًا على المرء أن يسمع أناغيم بتهوفن لفرط ما يزدحم من حوله من الزمارين المنتحلين لعنوان المثقف والمفكر والفيلسوف وعالم الدين والدكتور إلخ... من الألقاب المنتحلة التي صارت منابز المنابر الأشبه بالمقابر كما مثلها بطل الحريري في مقاماته ؟**

يمكن للعلاج أن يبدأ بالاعتماد على منهج التاريخ الطبيعي فنشرع في تصنيف مستند إلى توصيف شبه نسقي للأحكام المسبقة أولًا وللنخب ثانيًّا لنصل إلى التعليل المطلوب. فيمكن أن نقسم ما يسيطر على عقول النخب العربية من أحكام مسبقة لنرجعها إلى الأصناف التالية:

صنفان يخصان صورتها الكاريكاتورية عن تاريخ الحضارة الغربية وتاريخ فكرها.

وصنفان يخصان صورتها عن تاريخ الحضارة الإسلامية وفكرها.

وأصل كل هذه الأصناف يخص صورة النخب عن نفسها وتاريخها.

فيكون الجامع بين كل هذه الأصناف تعلقها أولًا: بصورة الحضارة وتاريخ تكونها من حيث مضمون الفكر وبفن الكاريكاتور من حيث شكله وصلتها. ثانيًا: بذات النخب من حيث هي فاعل الفكر والموقف من التفكير أساسه فصام جذري مردّه الوهم الناتج عن اشتراء الاتباع بالإبداع باسم التجديد اتباع ماضيين كاريكاتوريين أهلي أو أجنبي. ومن ثم فالقضية تعود إلى قضية التشويه اللاواعي المضاعف الذي بات من جنس الكاريكاتور وهو ناتج عن الأحكام المسبقة المحددة لصورتي الحضارتين ولتاريخهما والعائدة إلى أوهام النخب حول دورها في غياب شروطه. لكن

المنطق المتحكم في تكوينية هذا التشويه يمكن أن نلخصه بعبارة وجيزة تبين منطق التكوينية التي تتحكم في نشأة هذه الأحكام المسبقة:

1 ـ فتجميل صورة الحضارة الغربية الحاضرة عند أحد الصفين وتقبيحها عند الصف الثاني.

2 ـ وتجميل تاريخها وتقبيحه بنفس المنطق.

3 ـ لكونه نفيًّا للحقيقة في كلتا الحالتين شوه صورة النخب عن نفسها.

4 ـ فشوهت صورة الحضارة الإسلامية الحاضرة عند مجمليها ومقبحيها.

5 ـ وشوه تاريخها وجمّل بنفس المنطق.

وبذلك يتبين أن بؤرة المعادلة في هذه الظاهرة هي فعل التشويه اللاواعي لمقومات الدور الذي تزعم النخب أنها تؤديه في تحديد مصائر الأمم، سواء كان ذلك بتجميل الصورة الحاضرة وتاريخ تكوينيتها أو بتقبيحهما. وبذلك فهذه الصور والتواريخ المجملة أو المقبحة لم تعد في سلطان أصحابها لأن أصحابها أنفسهم غافلون عن الفواعل الحقيقية فضلًا عن طبيعة التأثير الذي يدعونه للنخبة. ومن ثم فالفرق بين التجميليين والتقبيحين ليس جديرًا بالاعتبار إذ من المعلوم أن كلا المسلكين يؤدي إلى التصور الكاريكاتوري للذات وللغير في آن: **فنكون أمام خمسة تصورات كاريكاتورية مضاعفة هي ما يمكن أن نعتبره المهزلة الجارية على ركح الفكر العربي في هذا العصر الذي أصبح مضمار الفكر فيه شبه مقصور على الكتابة الصحفية التي يحكمها بمقتضى طبعها خلب الأحداث والتأثير السطحي الناتج عن سرعة الانتشار ليسر المسطحات الكاريكاتورية، فتحول الفكر إلى أحاديث صالونات وشعارات أحزاب تتنازع السلطان على الضمائر بالوهم بديلًا من أصل كل سلطان.**

السلطان على الأشياء بعلم قوانينها:

1 ـ كاريكاتور الدور المنسوب إلى النخبة تجميلًا وتقبيحًا.

2 ـ كاريكاتور صورة الحضارة الغربية الحاضرة تجميلًا وتقبيحًا.

3 ـ كاريكاتور تاريخ الحضارة الغربية تجميلًا وتقبيحًا.

4 ـ كاريكاتور صورة الحضارة الإسلامية الحاضرة تجميلًا وتقبيحًا.

5 ـ كاريكاتور تاريخ الحضارة الإسلامية تجميلًا وتقبيحًا.

سنكتفي هنا بالنوع الأول من الكاريكاتور لأنه في آن حصيلة هذه الكاريكاتورات وأصلها في آن، أعني كاريكاتور الدور المنسوب إلى النخب تجنبًا للإطالة علمًا وأن المسائل الأخرى قد تم علاجها في مناسبات أخرى.

كاريكاتور الدور المنسوب إلى النخبة:

ولنبدأ بتقرير بعض الملاحظات:

فما من أحد لم يسمع النخبة الدينية عامة والسُّنية خاصة تشكو من فقدانها التأثير على الأحداث بأدوات التأثير التي لو كانت موجودة لأغنتها عن التسييس المباشر لفعلها ما آل ببعض متطرفيها إلى تبني سلوك الحشاشين الذي كان مقصورًا على الباطنية.

وما من أحد لم يلحظ لجوء النخبة التي تدعي الحداثة إلى الاتكاء على السلطة السياسية لفرض التحديث المستبد من دون قبول شعبي، حتى لو أدى ذلك إلى الاستناد على التدخل الأجنبي.

والمعلوم أن التناقض الجوهري في سلوك النخب السُّنية والنخب العلمانية يُعدّ من أبرز علامات هذا العجز عن الفعل المؤثر. ففي الموقف السّني عامة والسلفي من السُّنة خاصة يبرز التناقض الجوهري الذي عطل كل الفاعلية النظرية فيصبح عملًا لا يهديه نظر: فالسني لا يستطيع الاستفادة من تخريف النقل ولا من تسفيه العقل لأن حركة الإصلاح السلفية (ومؤسسها شيخ الإسلام ابن تيمية) والتي حاكتها في النهضة حركة الإصلاح الأشعرية انبنت على محاربة تخريف الدين ورفض تسفيه العقل فكان فعلها بطبعه مقللًا من دور التأثير الرمزي الخرافي والتأثير الرمزي الفعلي فأصبح بذلك منزوع السلاحين: سلاح الخرافة النقلية في التصوف

الشعبي وسلاح السفاهة العقلية في التصوف النخبوي خلال تصديه لحربهما عليه التي يكون فيها من يدعي العقلانية حليفًا عليه معهما بمقتضى منطق تحالف الأقليات رغم التناقض الصريح بين العقلانية والتخريف الشعبي والسفاهة الباطنية: **من ذلك أن كل المغالين في العقل انقلبوا إلى باطنية صريحة في الماضي وإلى شيوعية نطيحة في الحاضر.**

كما يبرز نفس التناقض الجوهري الذي يعطّل الفاعلية العملية في الموقف العلماني عامة، والليبرالي من العلمانية خاصة، فيصبح نظره عديم القدرة العملية. فهو لا يستطيع الفعل إلا بالاتكاء على الاستبداد الداخلي والتدخل الأجنبي، لكنه لا يستطيع فعل ذلك صراحة لأن حركة التنوير العلماني عامة والتي تحاكيها في النهضة حركة الليبرالية انْبَنَتْ على نفي التهمتين الموجهتين إليها بكونها ميالة إلى الاستبداد بحكم عقيدتها التنويرية من فوق قودًا للجماهير إلى جنتها بالسلاسل، وعميلة للغرب إما بصورة غير مباشرة بمقتضى تحالفها مع الأنظمة الحاكمة ضد الشعوب أو مباشرة. لكنها تعلم أنها مضطرة إليهما لأنها من دونهما لا قدرة لها على التأثير في مجريات الأحداث بعد أن حولت التنوير والعملنة إلى أيديولوجيا التأثير بالفعل والتحويل نقلًا إياه من التأثير بالفهم والتأويل. ولذلك فقد انتقلت من دور التأثير غير المباشر في مجريات الأحداث إلى محاولة التأثير المباشر وخاصة منذ أن صار التدخل الأجنبي مباشرًا هو بدوره بعد غزو العراق فلم تعد تستحي من الدعوة إليه وتأييده.

لكن هذين السلاحين واستعمالهما الصريح (تخريف الدين وتسفيه العقل الباطنيين) اجتمعا لدى النخبة الدينية الشيعية فتبينت طبيعة أصلهما جمعًا صريحًا بين ذروتيهما: **فهي تذهب بتخريف الدين إلى غايته وبتسفيه العقل إلى ذروته فيلتقي التخريف والتسفيه في ذروة التحريف الديني والفلسفي.** ولما كانت النخبة الشيعية قد حددت ذاتها بمصير الأقلية المتظلمة دائمًا فإنها تحولت إلى طاحونة مخيالية منذ نشأتها فكان أساسها الجوهري هو تحويل الدين والعقل إلى الخرافة (للتأثير الرمزي) الممزوجة بمعارك السياسة (للتأثير الفعلي) كما يبيّن ذلك ماضي التيار وحاضره وهو

سلوك يستلزم بمقتضى سلوك الأقلية الاتكاء الدائم على الغزو الخارجي بدءًا بأهماج الشرق (المغول) وختمًا بأهماج الغرب (الأمريكان).

المسألة الأخيرة: العلاج الجوهري

لا فائدة من بيان الإجماع حول السمات التي وصفنا، فهي تفقأ الأعين وتصدع الآذان في كل مكان من دار الإسلام عامة ومن الوطن العربي على وجه الخصوص: **فقلَّ أن يشذّ أحد عن التسليم بها إلا من كان دأبه العناد.** لكن تفسيرها هو مربط الفرس. وما نريد تقديمه هنا بعد هذا الوصف هو التشخيص الذي لا يمت بصلة للظرفيات التي تبدو معللة لهذه الصفات. ومعنى ذلك أننا لا نفسر تشويه دور النخبة إلى ما نعتبره من عرضي العوامل وبرَّانيها (مثل شخصية المفكر أو ظروف سيرته) بل ننسبه إلى غياب الشروط الموضوعية للقدرة على الفعل وما ينتج عنه من مناسبة تجعل المؤثرات الخارجية فاعلة. فيصبح السؤال مضاعفًا:

أولًا: في طبيعة تأثير الفكر بنوعه الرمزي: ولنصطلح عليه بالفاعلية الرمزية وتطبيقاتها الخلقية (مجال التربية والثقافة المستند أي الوجه الرمزي من صورة العمران ومن مادته بالمصطلح الخلدوني أي إلى موضوع العلوم الإنسانية). وبنوعه الفعلي: ولنصطلح عليه بالفاعلية المادية وتطبيقاتها التقنية (مجال السلطان[1] والاقتصاد المستند إلى الوجه الفيزيائي من صورة العمران ومن مادته بنفس المصطلح أي إلى العلوم الطبيعية).

ثانيًا: ما الذي يجعل دور النخب مؤثرًا وكيف يكون التأثير وبأي

---

(1) قد يعجب الكثير من اعتبارنا فاعلية السلطان ظاهرة طبيعية وليست رمزية. لكن السلطان لا يخلو تأثيره سواء كان شرعيًا أو غير شرعي من استعمال القوة بالفعل أو بالقوة. ومعنى ذلك أن تأثير القانون مثلًا قبل الوقوع تحت سلطانه الفعلي مستعملًا للقوة بالقوة وعند الوقوع تحت سلطانه يكون استعماله للقوة بالفعل. وهو إذن ظاهرة طبيعية قد تفعل فعلًا نفسيًا بدلًا عن الفعل البدني أو العقوبات أي كانت. فإذا أضفنا إلى ذلك أن صراع القوى السياسية والأحزاب والمصالح صراع ليس رمزيًا بل هو صراع فعلي هو في الحقيقة حرب باردة في أوقات السلم وهو حرب حارة في أوقات الحرب الأهلية أو الحرب بين الأمم.

الوسائل يؤثر الفكر في الوقائع التاريخية والطبيعية ؟ وما الذي يعوض الفاعليتين الرمزية والفعلية في حالة غياب شروط القدرة على الفعل بهما أعني ما البدائل منهما وكيف تنتج نخبًا تدّعي التأثير بها ؟

القضية الأولى: في طبيعة التأثير الفكري وشروطه

يقبل تأثير الفكر التحديد بمقتضى تقاطع عاملين: أحدهما بنيوي تحدده طبيعة الفعل التأثيري ومستواه، والثاني تاريخي تحدده مراحل الفعل التأثيري في المجال ومستواها.

فأما المحدّد البنيوي فهو انقسام الفعل الإنساني إلى نظري (**عادة ما يجمع تحت مسمى المعرفة**) وعملي (**عادة ما يجمع تحت مسمى الأخلاق**) ونظري عامل (**تطبيقات العلوم الطبيعية أو الفنون الآلية والجمالية التشكيلية بما فيها تشكيل المكان أو العمارة والجغرافيا**) وعملي ناظر (**تطبيقات العلوم الإنسانية أو الفنون التربوية الفنون الجميلة الأدبية بما فيها تشكيل الزمان أو الأسطورة والتاريخ**) والفعل المطلق الذي هو الأصل الذي تفرعت عنه هذه الأصناف الفعلية أي الإدراك العام لمعاني الوجود سواء كان داريًا بذاته أو غير دار (**مجرد كون الإنسان ذا إدراك ووعي بما حوله وبذاته محتواة في حولها في العين وحاوية له في الذهن حتى لو لم يكن واعيًا بذلك: أي كونه ذا موقف ضمني أو صريح مصاحب للفروع وهو المنظور الذي يكون منه النظر والعمل والنظر العامل والعمل الناظر**). وكل هذه الأقسام ذات مستويين مختلفي الكثافة الفعلية: **مستوى رموز الوقائع (التأثير بالفعل الرمزي)** ومستوى الوقائع ذاتها (**التأثير بالفعل المادي). فيكون الحاصل ثمانية عوامل يوحد بينها وجها طبيعة التأثير التي هي منبعها (الإدراك والوعي كما وصفناهما في حصر المحددات البنيوية ثم خاصة من حيث هما إدراك ووعي بالذات وبالغير متلازمين دائمًا علمًا وأن الغير يمكن أن يكون ذاتًا أو موضوعًا أو وضعية جامعة بينهما)**.

وأما المحدّد التاريخي فهو مراحل التدرج التي يقطعها تكاثف فاعلية مستواه الرمزي إلى حدّ التطابق مع المستوى الفعلي:

المرحلة التي تغلب عليها الفاعلية غير التقنية (أبرزها فاعلية الاعتقاد في فاعلية السحر والتنجيم وما ينبني عليهما من سلطان) التي لا تتوقف أبدًا بل هي ملازمة للحضارة الإنسانية في نسبة ليس صحيحًا أنها تتناقص مع تقدم المعرفة العلمية (الفعل الذي يؤثر بمجرد الاعتقاد في تأثيره).

والمرحلة التي تغلب عليها الفاعلية التقنية (الفعل الذي يؤثر بحق بصرف النظر عن الاعتقاد في التأثير) التي ليس من شك في أنها متزايدة دون أن يكون ذلك على حساب الفاعلية السحرية.

والمعلوم أنه يوجد بين المرحلتين اللتين تمثّلان بداية وغاية غير قابلتين للتحديد الدقيق لا من حيث الزمان ولا من حيث الحد الذي يمكن أن تبلغاه ما لا يتناهى من الدرجات. ويمكن التمييز بين ضربي الفاعلية بالصورة التالية: فالفاعلية غير التقنية تشبه إلى حدٍّ ما الآثار البدنية للأمراض النفسية أي أن التأثير يبدأ نفسيًّا ويتحول إلى تأثير بدني كما يتبين من المفعول (كالدمل أو فساد المزاج)[1]. والفاعلية التقنية عكسها لأنها تأثير فيزيائي مادي يشبه ما يحصل من آثار نفسية بسبب التعذيب أو الجوع. ولعل عامل التخويف والإرهاب في المجال السياسي جامعًا بين ضربي التأثير: **لذلك كانت الحروب ذات وجهين نفسي ومادي لأن المنفعل بها يمكن أن يكون مدخل التأثير فيه إما من الفعل في جسده أو من الفعل في نفسه أو من المدخلين في آن.**

فيكون الحاصل أربعة عوامل بنيوية يوحد بينها أصلها التكويني أو التاريخي متمثلًا في تكوينية التأثير الرمزي والفعلي. فالتكوينية هي منبع كل العوامل وهي عين التدرج اللامتناهي بين المرحلة التي يغلب عليها سلطان الفاعلية السحرية والمرحلة التي يغلب عليها سلطان الفاعلية التقنية. ذلك أن

---

(1) وقد لا يكون هذا إلّا من بقايا الاعتقاد في فاعلية تفعل بمؤثرات غير مادية إذ لعل ما نتصوره أثرًا بدنيًّا للأمراض النفسية من أوهام تصورنا النفس غير بدنية. لكن من يعتقد أن النفس هي بدورها شيء مادي أو صورة الشيء المادي فإن التمييز يصبح عديم المعنى فتكون التأثيرات كلها مادية لكن بعضها معلوم العلة وبعضها الآخر مجهولها.

التأثير الرمزي ينقسم إلى نوعين: **التأثير الرمزي التقني والتأثير الرمزي غير التقني أعني كل ما يتوجه إلى وجدان الإنسان والأول هو كل ما يتوجه إلى عقله.** وذلك كله يمكن أن ينظر إليه في حضارة واحدة بإطلاق من دون إضافة إلى ما يحصل لهذه العوامل في حضارة أخرى ذاتيًا أو بالإضافة. ويمكن أن ينظر إليه بصورة كونية في تاريخ البشرية كلها من خلال البحث في كليات الحضارة التي لا تتوفر إلا في الحدّين المذكورين وتغيب في المراحل لعدم التساوق بين مراحل الحضارات المختلفة، إذ قلّ أن تكون حضارتان متعاصرتين بإطلاق بل لا بدّ من تفاوت بينهما بل إن التفاوت موجود في الحضارة الواحدة بين طبقات مجتمعها وفئاته.

القضية الثانية

لما يصبح المثقف مؤثرًا فعليًا بالرمز اللامباشر، أعني الإبداع النظري وتطبيقاته التقنية والجمالية والإبداع العملي وتطبيقاته الخلقية والجمالية، فإنه يصبح رمزًا فاعلًا بذاته له سلطان معنوي في الإبداع العام الوجودي الوجداني (نماذج إضفاء المعنى) والسياسي الخلقي (معايير الحياة الجماعية).

لكن هذه الرمزية القيادية للأشخاص الممثلين ليست كلية إلا في هذا المجال الشامل وهو من أصناف خمسة بحسب رموز مجالات التقويم المتضايفة مع مقومات الذات الإنسانية أو صفاتها الذاتية: **رمز الوجود ورمز الحياة ورمز القدرة ورمز العلم ورمز الإرادة.** أما في ما عداه فإنها تختلف بحسب المرحلة الغالبة على المجتمع، ومن ثم بحسب القيم السائدة. وما يعنينا هو المشترك بين كل المجتمعات أعني ما لا يمكن أن يخلو منه مجتمع:

القيادة الرمزية في مجال الإبداع النظري وتطبيقاته التقنية والجمالية.

القيادة الرمزية في مجال الإبداع العملي وتطبيقاته الخلقية والجمالية.

ولكل مجال ما لا يتناهى من التطبيقات ومن ثم ما لا يتناهى من القيادات الرمزية التي يمتد شعاع فاعليتها الرمزية من أقل الجماعات عددًا إلى ما يشمل المجموعة القومية كلها وقد يتعداها فيشمل الإنسانية كلها.

ويمكن أن نصنِّف هذه القيادات بصورة ذريعية على النحو التالي:

الرموز في كل مجال تتحدد بمقتضى ما يحصل في الواقع الفعلي بالمقارنة مع ما ينبغي أن يحصل فيكون القائد هو من يكون أقرب ما يكون في الواقع الفعلي مما ينبغي أن يكون: من هنا تأتي البطولات جميعًا في المجال الخلقي والرياضي والسياسي وفي الحروب.

التأثير الرمزي هو دائمًا تأثير بالقيم المتعينة في الأشخاص: والتأثر يكون بقدر ما يتمنى المتأثر أن يكون عليه بالقياس إلى من جعله تعين القيم فيه بطلًا في عينه لكونه قد حقق ما يحلم بتحقيقه مع العجز عنه. التأثر من جنس التماهي مع المثال المتعين ولذلك فقد ينقلب إلى ضده.

المشروع المجتمعي الديمقراطي الحداثي بالمغرب ما بين دعوة العروي لإعادة كتابة التاريخ وإتمام المشروع الفكري للفقيد الجابري

الحسين بوخرطة

لا يختلف اثنان في شأن عدم الرضا الفكري والمجتمعي تجاه سوق الكتب التي تطرّقت لتاريخ المغرب. فباستثناء بعض الكتابات قليلة العدد وعلى رأسها كتابات عبد الله العروي والفقيد الجابري، فوضع المكتبة المغربية يحتاج إلى إنتاجات فكرية تاريخية إضافية من نوع خاص تجسّد في نفس الوقت الشمولية والدقة بعيدًا كل البعد عن الكتابات التجزيئية. فما نعيشه اليوم من المغالطات التي تميِّز النقاش التاريخي لتشكل الهوية المغربية وتطورها ما هو إلا نتيجة لعدم الاستثمار الفكري في الأولويات التي تحتاج إلى الحسم النهائي بشكل تندثر من خلالها المزايدات والتأويلات غير الموضوعية بشأن الأسس التي بُنيت عليها الهوية المغربية بما في ذلك الرصيد اللغوي، والتمثلات الدينية والعقائدية، والتراث الثقافي وعلاقتهما بتطور المنطق السياسي وممارسة السلطة. إنه منطق تأزيم التأريخ والمؤرخ بالمغرب كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة وعلم الاجتماع والتعمير بمختلف شعبهما زمن وزير الداخلية إدريس البصري. في اعتقادي، الانفتاح السياسي الذي عاشه المغرب منذ 1998 بمكتسباته الرمزية لن يتوج بالمرور إلى مجتمع مؤسساتي بأرضية ديمقراطية حداثية حقيقية وصلبة إلا في حالة مواكبته بمجهود فكري يحلل كل الإشكاليات التاريخية العالقة، المبتدعة في أغلبيتها لأسباب أيديولوجيا فئوية، لتفنيد خطط جيوب

المقاومة التي تتربص لاستغلال كل ما من شأنه تعطيل مشروع الدولة والمجتمع ولفتح آفاق سياسية فكرية جديدة وطموحة.

إن منطق التجزيء في التعاطي مع الأحداث التاريخية المغربية والحيلولة دون تكوين نظرة شمولية وعامة على الهوية والتراث المغربيين لا يمكن أن يكون محكومًا إلا بمنطق مبطن لخلق نزعات عصبية وتسخيرها لتعطيل وتيرة النهضة المغربية من خلال استهداف النضال السياسي من أجل الديمقراطية والحداثة وتحويله إلى صراع اثني قبائلي وعقائدي. فالمنافسة السياسية في مجتمع إسلامي، بمنطق رجال الدولة، كما قال علي بوعبيد في حواره مع حميد برادة في برنامج «ميزنكور»، لا يمكن أن يكون إلا تنافسًا بين يمين ليبرالي يدافع عن الرأسمال ومن ثم خلق الظروف الملائمة للرفع من أرباح المقاولات والاستثمارات، وقطب اشتراكي يدافع عن التنمية الاجتماعية والبشرية ومحاربة الاستغلال والفساد. فوضع البلاد اليوم ومشروع دمقرطتها وتنميتها بوتيرة أسرع لا ولن يطيقا تحويل أسس العمل السياسي كمنتوج حديث لتطور الأحداث التاريخية (الديمقراطية كأساس للتناوب بين يمين ويسار) إلى صراع أساسه القبلية والعقيدة من أجل الغنيمة. فمهما بلغت حدة الأطماع والطموحات الذاتية الأنانية، لا يمكن لأي كان أن يستوعب إمكانية استغلال التراث المغربي بثقافاته ولغاته ولهجاته وعقيدته، كملك جماعي تاريخي، لتحقيق مصالح ذاتية ضيقة، أي أن الغنى التراثي لا يمكن أن يكون ضحية استغلال سياسي محدود الآفاق.

إن التطور السياسي الذي عرفه المغرب، والذي واكب بحذر التطورات السياسية والاقتصادية العالمية بالرغم من الضغوطات، يحتاج اليوم إلى خلق الظروف والآليات المؤسساتية لجعل الكتابات الفكرية التاريخية قادرة على تجاوز منطق الكتابة السائد ومن ثم خلق وعي علمي بالمكونات الأساسية للهوية المغربية التي ستمكن البلاد من الاستفادة من موقعها الجغرافي وامتداداتها الإقليمية والجهوية والدولية. نقول هذا لأننا نعلم أن جل الكتابات، منها القديمة أو المتعلقة بالأجانب زمن الاستعمار أو تلك التي كانت موضوع إشكاليات أكاديمية، لم تتوج بحصيلة تاريخية موضوعية.

فمقاومة الظهير البربري لم تتوَّج، لأسباب سياسية يعرفها الجميع، بثورة ثقافية تفند استراتيجية المستعمر المسخرة لما بعد الاستقلال. وهنا نعتقد بما لا يفيد الشك أن الحسم في المقومات التاريخية للهوية المغربية وتوضيح أسس تشكلها وتطورها سيكون حاجزًا منيعًا لكل المحاولات لخلق التميز اللغوي في المغرب لنصرة الفرانكفونية أو غيرها. فالدارجة، واللغة العربية المتوسطة، واللهجات الأمازيغية، واللغتان المعياريتان العربية والأمازيغية، والدين الإسلامي، والثقافتان العربية والأمازيغية، كلها تنوعات داخل مكون واحد يعبر عن الجسم المغربي الموحد سياسيًّا والمتنوع والغني ثقافيًّا والمرتبط تاريخيًّا بالقضايا العربية وعلى رأسها القضية الفلسطينية. فبقدر ما تشتغل البلاد بمؤسساتها ومجتمعها ومنظماتها السياسية والمدنية الوطنية على لغة معيارية توحد اللهجات الأمازيغية لتكون لغة المدرسة، بقدر ما تحتاج إلى بذل مجهودات كبيرة إضافية من أجل تطوير اللغة العربية وتنزيل الشق المتعلق باللغات الأجنبية التي ظل بعضها مهمشًا. وهنا، أعتقد أن خلق الازدواجيات والتقابلات ومحاولة تغليب واحدة على الأخرى في المجال اللغوي ما هو إلا منطق يراد به مصلحة فئوية. إن ظاهرة وجود لغة المدرسة، ولغة الشارع، وتعبيرات الحياة اليومية والأدب الشعبي، ما هي إلا ظاهرة طبيعية وصحية تدل على التنوع والغنّى الثقافي ولا يشكل ذلك إلا مكونات متداخلة تزيد من جاذبية الثقافات الترابية. لقد أكدت التجارب أن الغنى اللغوي والثقافي أصبح اليوم دعامة للتنمية المجالية ولإعداد التراب. إنه واقع طبيعي لدى الحضارات الكبرى، ففي انجلترا مثلًا هناك لغة معيارية مبنية على القواعد، وهناك لهجة عامية غير معقّدة مفتوحة تسهل التواصل في المجتمع بدون أن يحدث ذلك أي تعصب سياسي مبني على التمييز اللغوي أو العرقي.

وبخصوص الجانب العقائدي، يجب أن نقر أن هناك فرقًا بين الحضارة وبين الدين. فإذا كان للدين الإسلامي فضل كبير على اللغة العربية، فإن هذه اللغة ليست لغة عرق من الأعراق. فحينما نحصر اللغة العربية بالجزيرة العربية نتجاهل كون الفرس، بالرغم من خلافهم مع العرب، قد تبنوا العربية، ونتجاهل كذلك أن هناك عراقيين وسوريين لم

يتخلوا عن مسيحيتهم ولكن عرَّبوا أنفسهم. كما عرف المغرب تفاعلًا حضاريًا بين الحضارة الأمازيغية وحضارة الشرق أدّى إلى تعريبه وإغناء تنوعه الثقافي.

أما بخصوص موضوع علاقة «الأنا» بـ «الآخر» وأهميته، والتي حاول الغرب أن يبتدع تأويلات غير علمية لتحويل العروبة والإسلام إلى أساس لتحديد «الآخر»، فيحتاج إلى مقال خاص به، ونفضل أن نعود إليه محاولين القيام بقراءة تحليلية لكتابات الفقيد عابد الجابري في هذا الشأن. نكتفي هنا بالقول إن التطرف الذي نسبه الغرب إلى الإسلام ما هو إلا محاولة لمحاربة اللغة العربية من خلال ربطها بالإسلام المتطرف بالرغم من كون الإسلام غير ذلك، لأن حقيقة جوهره السماحة والانفتاح. وقد أشرنا في مقالات سابقة إلى أن النموذج المغربي يحمل مقومات تحويله إلى نموذج سياسي ديمقراطي حداثي بتراث عربي إسلامي متنوع الثقافات بإمكانه أن يجسد الموضوعية في الفكر السياسي كبلد مغاربي وعربي إسلامي. وفي هذا الموضوع أثارتني عبارة «العلمانية الإسلامية» لعلي بوعبيد في برنامج «ميزنكور»، وتبادر إلى ذهني في نفس السياق القيمة الكبرى لمشروع الفقيد محمد عابد الجابري وإشكالية تطويره.

وعليه، فعندما نعبِّر عن اعتقادنا بضرورة إعادة قراءة التاريخ المغربي قراءة موضوعية، فهذا لا يمكن أن يعبّر إلا عن إعجابنا بكتابات العروي حول مفهوم التاريخ (من بينها كتابه المعنون: مجمل تاريخ المغرب). بالنسبة له، دراسة التاريخ لا تقتصر على استحضار الحقبة، والحدث، والوثيقة ولو بالزيادة في فصول الروايات، وتدقيق الوقائع والأحداث (النقد والتحقيق)، كما لا تقتصر على استحضار التقليدين المعروفين المتأرجحين ما بين الوصف التقليدي (عربي إسلامي على غرار نمط الناصري) والوصف الحديث (الغربي على غرار نمط ليفي - بروفنسال)، بل يرى أت التجديد يتطلب ظروفًا ذهنية، جماعية وفردية، لا تتحقق إلا بشروط كثيرة وفي أمد طويل. وبذلك، فالتاريخ، بالنسبة له، لا ينحصر في سرد مجموع الأحداث الماضوية، بل هو سرد لما تبقى من الماضي محفوظًا في الذاكرة، إي أن

التاريخ ماض، إذ يحدثنا عن وقائع سالفة، لكنه في الوقت نفسه حاضر في ذهن من يروي تلك الوقائع أو يتأملها (التاريخ ماض ـ حاضر). وبخصوص تحديد دور الماضي في فهم الحاضر ودور الحاضر في فهم الماضي، يلحّ العروي على ضرورة التوسع في ممارسة النقد الذي لم يعد يتلخص في التحقق اللغوي والزماني، بل يتجاوز ذلك إلى اعتماد التحليل المعتمد من طرف علماء الاجتماع، أي تحويل الاهتمام من تاريخ الأشخاص والعائلات إلى تاريخ بنى وتنظيمات.

وختامًا نقول إن مغرب القرن الواحد والعشرين يحتاج إلى تحقيق القطيعة مع منطق المحاولات السابقة لكتابة التاريخ، حسب العروي، فمنها ما اقتصر على الحروب والثورات دون ربطها بالمنطق السياسي الخاص بالمرحلة، ومنها ما تطرق للثورات وطقوس الثقافات، ومنها ما اقتصر على تحليلات دقيقة على أسرة أو منطقة أو زاوية دينية أو قبيلة. أما الأجانب، فكان هاجسهم محكومًا بأطماع استعمارية. يحتاج المغرب إلى تجاوز العقلية الخصوصية في التعامل مع التاريخ المغربي وصناعة قوالب خاصة للموروث بهدف اعتباري تربوي، كما يحتاج إلى تجاوز التأرجح بين الدوافع الأيديولوجية لكل من المؤرخ الاستعماري الذي يقرُّ أن المغاربة لم يؤسسوا دولة بالمعنى الحقيقي (الروماني والأوروبي العصري) بسبب ضعف في البنية الاجتماعية ونقص في الفكر.

إن المغرب محظوظ مقارنة مع محيطه المغاربي والعربي لكونه يتوفر على رصيد فكري قوي وغني، أساسه كتابات المفكرين العروي والجابري. إن دعوة العروي لقراءة جديدة للتاريخ المغربي بمنظور علمي جديد توازيها دعوة للجابري إلى توظيف التراث بشكل مغاير لأشكال التوظيف السابقة عليه والتي كانت إما منحازة كليًا للتراث بطابعه الماضوي أو منحازة كليًا للفكر الغربي أو باحثة عن سبل السلامة في محاولة للتوفيق أو التلفيق بينهما. إننا أمام رصيد فكري مغربي يحمل كل ما من شأنه أن يدعم المشروع السياسي والثقافي البديل بالمغرب، مشروع مجتمعي ديمقراطي حداثي مغربي في سياق مجتمع مسلم.

مشروع الأستاذ محمد عابدي الجابري لقراءة التراث العربي

د. رضوان السيد

عرفتُ المعالم الرئيسة لمشروع الأستاذ الجابري لقراءة التراث العربي من كتابه: «نحن والتراث»، الذي نشرته دار الطليعة ببيروت عام 1979[*]. وقد تضمّن الكتاب تقييمًا أو تصنيفًا للموروث الفلسفي العربي في تيارات عرفانية وأخرى بُرهانية. وكان المفاجىء اعتبار فلسفة ابن سينا فلسفةً عرفانيةً بسبب ما جاء في بعض رسائله من حديثٍ عن «الحكمة المشرقية»، وقد وجد بعض تصديقٍ له في «الإشارات والتنبيهات». أما الفلسفة البرهانية فقد وجدها الأستاذ الجابري في أعمال ابن رشد، الشارحة لأرسطو، أو الباحثة في علاقة العقل بالدين. وقد تضمّن ذلك التصنيف التقويمي إشارات إلى التوجهات التي تبلورت فيما بعد في بنية العقل العربي، وتكوين العقل العربي. ومع أنّ عديدين كتبوا ذلك الوقت في انتقاد مشروع الجابري من وجهات نظر مختلفة، فقد رأيتُ وقتها أنّ الأمر لا يستدعي الاستنكار أو الإنكار، باعتبار أنه أكثر تطورًا من مشروعي حسين مروة وطيب تيزيني، لأنه أكثر اهتمامًا بالمسائل الإبستمولوجية، وأكثر دقةً في تتبُّع مسائل القطيعة المعرفية بحسب فوكو .

وقد انطلقتُ في هذا الاستظهار من أنّ الأستاذ الجابري ـ شأنه في

(1) قرأت كتابه عن ابن خلدون بعد قراءتي لنحن والتراث . ولا علاقة له في الأصل بالمشروع اللاحق ، لكنه عاد فربطه بالمنهج الرشدي والبرهاني.

ذلك شأن مروة وتيزيني - إنما يرمي إلى إعادة كتابه تاريخ التفكير الفلسفي والعربي/ الإسلامي بمنهجٍ أكثر تطورًا من منهج المادية التاريخية أو النزعات المادية. وقد لفتت انتباهي وقتها قراءة كلٍ من سالم يفوت وعلي أومليل لكتاب الجابري ومشروعه. ففي حين كان سالم يفوت يميل الى تأييد مشروع الجابري الإبستمولوجي، كان الأستاذ أومليل - الذي عرفتُ له وقتها دراسته عن ابن خلدون - يأخذ على الجابري أنه لم ينجز القطيعة التي كانت يتحدث عنها مع الموروث الفلسفي شأن ما فعله كارل ماركس مع الفلسفة المتوارثة. إذ في هذا الميزان يتساوى كُلٌّ من ابن سينا وابن خلدون وابن رشد في ضرورة القطع معهما أو تجاوُزهما.

واقترن ظهور كتابي الجابري عن البنية والتكوين، بنشر دراسته النظرية عن التراث والحداثة. ففي البنية والتكوين ظهر أنّ الجابري لا يريد الاكتفاء بكتابة تاريخ ثقافيٍ للفلسفة العربية أو للموروث الثقافي العربي. بل هو يصنّف الفكرَ العربيَّ كلّه في ثلاثة مناهج يقول إنّها سادتْه وهي البيانُ والعرفانُ والبرهانُ. وقد شمل البيان الجزء الأكبر من التراث الديني الإسلامي المشرقي عند أهل السُّنة. وشمل العرفان كل الموروث الباطني والشيعي والصوفي (الغزالي مثلًا) وسمّاه: العقل المستقيل.

وانفرد ابن رشد بأصول تياره (البادىء بالكندي والفارابي) بالمنهج البرهاني، الذي ما لبث أن اقتصر على فكر المغرب والأندلس ودخل فيه ابن باجة وابن طفيل، بل وابن حزم والشاطبي صاحب الموافقات. وقال الجابري إن منهج البيان قاصرٌ بقصور الحدود اللغوية والدينية التي أُسِرَ فيها، بينما غاص فكر العرفان في الغنوص والهرمسية. وقد أوضح الجابري في «التراث والحداثة» أنّه إنما يريد من طريق هذا التأويل تحرير الفكر العربي من هذا الموروث (العرفاني بالدرجة الأُولى، والبياني بالدرجة الثانية)، ومدّ آفاق المنهج الرشدي البرهاني ما بين أرسطو والفكر المغربي والأندلسي وصولًا إلى الحداثة العقلية الغربية. وقد اعتقد أنّه من خلال هذا التأويل يقطع مع القروسطية الرجعية، ويفتح الأُفق لحداثة متأصّلةٍ في المنهج الرشدي.

وهكذا، وبعد ما كنتُ معترضًا على هذة الجزئية أو تلك من تصنيف الجابري غلب لديَّ اعتبار المشروع كله مشروعًا أيديولوجيًا؛ وبخاصةٍ أنّ الأستاذ الجابري يخرط مشروعه في مسألة النهوض القومي وإشكالياته. أي أنّني أنكرتُ عليه أمرين: أمر التوظيف للموروث الفكري العربي (تحت اسم: العقل العربي) في مشروعٍ للحداثة والتحديث. والأمر الآخر: مشروعية القراءة للموروث الفكري العربي في حدود الثالوث المنهجي الذي ترتدُّ إليه كُلُّ صنوف التفكير، وهو تفكيرٌ يكون غنوصيًّا أو بيانيًّا عندما يكون بالمشرقِ، ويصبحُ برهانيًّا عندما يكونُ بالمغرب، مع أنّ الفكر الإسلاميَّ كلَّه ذو أُصولٍ بل وتطورات مشرقية.

والطريف والذي يثير التأمُّل أن الأستاذ الجابري ما أخضع ما سمّاه العقل السياسي العربي، وما سمّاه العقل الأخلاقي، للتصنيف الثلاثي. ففي دراسته للفكر السياسي الإسلامي قال إنّه يخضع لثالوثٍ آخر هو: العقيدة والقبلية والغنيمة. وهذا تجريدٌ لا يجد مصداقيةً له لا في رؤية الدولة الإسلامية الأولى، ولا في رؤى مُعارضيها. وما وقف الأستاذ الجابري عند هذا التصنيف المجرّد، بل ذكر أنّه بعد القرن الثالث الهجري، كان هناك صراعٌ بين التقاليد العربية القديمة، والتقاليد اليونانية المختلطة، والتقاليد الكسروية الفارسية. ومنذ العصر العباسي الثاني في أبعد الآجال، سادت في آيين الدولة وكُتّابها وتقاليدها الموروثات الفارسية والإيرانية التاريخية والمتخّيلة، فساد الاستبداد والطغيان، الذي بقي إلى الأزمنة الحاضرة.

ووقع الأمر نفسه في مجال الفلسفة الأخلاقية، سادت الفلسفة الأخلاقية الإيرانية، الحافلة بأخلاق الطاعة والخنوع والمراسم الفارسية الساسانية.

وقد مضى على الأستاذ الجابري زُهاء العقدين، وهو يردّد أنّه لن يكتب في القرآن ولا في تفسيره لأنه ليس داعيةً ولا يملك مشروعًا للإصلاح الديني. لكنه ودون أن يعلّل تحوّله أو تغييره لرأيه، أقبل منذ مطلع العقد المنقضي على كتابة تفسير للقرآن، اقترن بمقدمةٍ منفصلةٍ صدر جزؤها الأول فقط عن القرآن نشوءًا وفهمًا، فيما كان يُعرف في القديم بعلوم

القرآن. وقد اكتمل تفسيره للقرآن الكريم في ثلاثة أجزاء، حسب ترتيب النزول كما قال، وليس بحسب الترتيب المعروف للقرآن في مصحف عثمان. أما في المقدمة أو في الكتاب التقديمي، فإنّه اعتمد على كتابي الزركشي (البرهان) والسيوطي (الإتقان). وقرأ الرجل تاريخ القرآن قراءة انتقائيةً لا علاقة لها بثالوث البنية والتكوين ولا بثالوث العقيدة والقبلية والغنيمة، ولا بثنائية عرب/ عجم أو يونان/ إيران.

وقد تأثّر كثيرًا بمقدمة ريجيس بلاشير لترجمته للقرآن . فقبل أجزاء من الرواية الكلاسيكية لتدوين القرآن، ورفض أجزاء أخرى بحسب ما يقتضيه العقل وليس التاريخ الموروث، أو الرؤية الاستشراقية كما قال. أمّا في التفسير بحسب ترتيب النزول فما كان هناك شيء متميزٌ يستحقُّ أن يُذكر استنادًا إلى العقل أو الإبستمولوجيا التي تحدث عنها على مدى أكثر من عقدين . ويمكن القول إنّ ما ورد في تفسيره كلّه يمكن جمعُهُ من ثلاثة كتب كلاسيكية: تفسير الطبري، وتفسير الفخر الرازي، وتفسير ابن كثير.

تعلّمتُ كثيرًا من كتابات الأستاذ الجابري في التراث العربي الديني والفكري والثقافي والسياسي والأخلاقي، دون التفسيري. وقد بدأ الرجل مشروعه وهو لا يعرفُ غير الفكر الفلسفي العربي. ثم تبحّر في قراءاته التراثية بحيث شملت عشرات المؤلفات (باستثناء الفقه وأصوله رغم تعرضه للشافعي الذي صار مكسر عصا لدى سائر الحداثيين). ولو ترك لقلمه العنان وسط هذه القراءات المتنامية، لكان قد أدّى خدمةً كبرى للتاريخ الثقافي الإسلامي وليس العربي. لكنّه كان يجد نفسه بعد كلّ فقرةٍ مبدعةٍ أو فكرةٍ تأويلية، مقودًا إلى ربط ذلك بأحد الثواليث، أو إحدى الثنائيات (باستثناء تفسيره للقرآن والذي لم يتبع فيه خطةً مسبقةً أو تصنيفية)، وهذا أمرٌ مضنٍ ويتّسم بالكثير من الاجترار والتكرار وتقصُّد الاتساق فيما لا يتّسق. وحتّى في قراءته المتّسقة بالفعل لكلٍ من ابن خلدون وابن رشد، يظلُّ الجابري منطقيًّا مع نفسه بحدودٍ معينةٍ حتّى يعود للتوظيف من أجل مشروعه لاستنبات حداثة عربية مستندة إليهما. وما اقتصرت كتابات الجابري التراثية على ما ذكرنا. فله كتابٌ عن المثقفين

في الحضارة العربية أداره على نموذجَي أو منحيي ابن حنبل وابن رشد. ولحسن الحظ ما ربط ذلك ربطًا محكمًا بمناهجه الشهيرة، لكنّه اخترع (في نظري) محنةً للقاضي أبي الوليد، وفكرًا سياسيًّا ثوريًّا لا يعرفه التاريخ. وللرجل، فضلًا عن ذلك كتابات قصيرة في الدين والشريعة والدولة والعلمانية، استخدم فيها مواد تراثية ونصوصًا، لخدمة الشباب العربي المتديّن، وقصد من ورائها التوفيق بين متطلبات الحداثة ومتطلّبات التديُّن الجديد.

وفي النهاية، ليس القصد من هذا الاستطلاع الزراية على مشروع الأستاذ الجابري، ولا حتّى على منهجه أو مناهجه في فهم التراث الإسلامي (وليس العقل العربي). وهمّي من وراء هذه الرؤية لمشروعه أو كتاباته غير همّ نُقّاده من الحداثيين واليساريين والإسلاميين. إنّما المشكلة في هذا التوظيف الكثيف، وفي دعوى تحرير «العقل العربي» الحاضر بهذه الطريقة التي تتراوح بين القطيعة الباتّة، والتواصل المنقطع النظير.

السمة النقدية في فكر الجابري

سالم يفوت

مقدمة

يتميز فكر الأستاذ بالنقد والصدامية، إنها سمة عامة تلمس كل مستويات الكتابة لديه. وهذا ما يجعل، تقريبًا، كل مؤلفاته تشكل زوبعة أثناء وبعد ظهورها من حيث إنها تثير جدالات ونقاشات، تحرك السواكن، وتخلخل المألوف وتعيد النظر في القضايا والطروحات المتداولة. وقد أثبت انشغالنا بتحليل الخطاب الجابري شمولية تلك السمة وتعددها بتعدد مستويات الكتابة الجابرية من أبسطها إلى أعقدها وأعلاها.

لقد عايش، وهو ما يزال طالبًا بسوريا، فشل أول تجربة وحدوية عربية، فولد ذلك لديه شعورًا بضرورة نقد الدولة القطرية لعجزها عن التغلب على صعاب التأخر التاريخي وتحديات الإمبريالية. من هنا ميوله القومية العروبية .

من المقال إلى المنهج

لم يشكّل الجابري استثناءً، في هذا الانشداد إلى النقد، بالنظر الى الفترة التي عاشها.إنها فترة ولى فيها اهتمام المشتغلين بالفلسفة ببناء المذاهب والأنساق الفلسفية الكبرى، ومضى وهمُّ بناء الحقائق ليحلَّ محله طموح بناء المناهج متمثلًا في طرح السؤال:

كيف نقرأ التراث؟ كيف نتعامل مع الماضي؟ هذان سؤالان طرحهما الفيلسوف الألماني الكبير **مارتن هايدغر** والفيلسوف **ميشال فوكو.**

إنه سؤال غير معهود في الفلسفة العربية المعاصرة، إلى حد ما، التي ما انفكت وما فتئت ترزح تحت نير التقليد، وهذا ما كان يربكها كلما ظهر مؤلف جديد للمرحوم الجابري، ويشكل بالنسبة لها استفزازًا لم تألفه ولم تعهده. إن المنهج محسوم أمره، بالنسبة إليها، ولا داعي لإعادة طرحه للسؤال، إنه منهج تاريخ الأفكار بصورته المعروفة حيث يلعب مفهوم التأثير والتأثر دورًا بارزًا في فهم القضايا وفهم تحولاتها.

التراث والنهضة

في الكتاب الزوبعة الأول: «**نحن والتراث**»، يطرح بحدة سؤال التراث والنهضة مقترنًا بسؤال القراءة: قراءة تراثنا القديم. ولعل أهم دراسة انطوى عليها **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا** (1980) تلك المتعلقة بالمدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس «مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد» لقد أطلقت هاته الأخيرة الشرارة الأولى لفهم جديد واجتهاد في فهم التراث قوامه نقد أساليب مؤرخي الفلسفة المشارقة وغيرهم، وتوظيف مفهوم القطيعة المعرفية الذي استخدمه «بشلار» في فهم تاريخ العلوم.

حددت هذه الأطروحة مسار كل مؤلفاته التي سعت إلى تعميقها وتأسيسها وتأصيلها تاريخيًّا.

لا يعني هذا أن المؤلفات السابقة على «**نحن والتراث**» لم تكن مؤلفات «مشاغبة» فقد نشر سنة 1971 دراسته الشهيرة عن ابن خلدون: «العصبية والدولة»، ثم أعقبها سنة 1973 بكتاب: «**أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب**»، و«**مدخل إلى فلسفة العلوم**» 1976، وأخيرًا: «**من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية**» (1977).

لكن الكتاب الزوبعة الثاني بالمعنى الحقيقي والقوي للعبارة يظل بامتياز، هو «**نقد العقل العربي**» (3 أجزاء)، فهو يتضمن مشروعًا يحتل مكانة متميزة في مجال التفكير في التراث العربي الإسلامي وكذا في أسئلة الفكر العربي المعاصر المتعلقة بقراءته. من هنا كان الكتاب، «**كتاب مواجهة وسجال**» وكان أول أجزائه «**تكوين العقل العربي (1985)**»، ثم

تلاه **«بنية العقل العربي»** وأخيرًا **«العقل السياسي العربي»** ثم فيما بعد **«العقل الأخلاقي العربي»**.

هذا المشروع يعتبره الدارسون المتخصصون من أمهات المشاريع الفكرية في مجال دراسات التراث خلال القرن العشرين، بل لعله ثاني اثنين في القيمة والأهمية مع مشروع أحمد أمين في ثلاثيته: **«فجر الإسلام»، «ضحى الإسلام»، «ظهر الإسلام»**، مع فارق يتمثل في أن المشروع الجابري في **«نقد العقل العربي»** يتميز عن كافة المشاريع المنافسة أو المشابهة فيما يلي:

إن التحدي الذي طرحه الجزآن الأولان أمام الدارسين العرب المعاصرين المختصين هو التأكيد على ارتباط المعرفي بالسياسي والأيديولوجي والتاريخي، والكلام عن المعرفي في ضوء استراتيجيات ثقافية سياسية للدول الحاكمة في تاريخ الإسلام، فصراع ما أسماه النظم المعرفية يعكس في الحقيقة صراع استراتيجيات ثقافية، يتمّ توظيف تلك النظم لخدمتها. وهذا هو التحدي الذي طرحه أمام الباحثين في التراث، فقد جرّهم إلى مسار جديد دشنه منذ **«نحن والتراث»** ثم ألزمهم بالمضي فيه أو إعلان عجزهم أو إفلاسهم والتراجع بالتالي لعدم قدرتهم على مسايرة القواعد المنهجية الجديدة.

في أصل الموروث وفصله: جنيالوجيا العقل العربي

ذلك هو موضوع كتاب **«تكوين العقل العربي»** عثر عليه الجابري في **«رسالة الإمام الشافعي»** و«كتاب سيبويه» وطريقة الأشعري. يلتقي هؤلاء الثلاثة في تكريس آليات واحدة مصدرها القياس كأصل للقواعد والضوابط التي حكمت المعرفة العربية الإسلامية. إنه آلية ما تزال قائمة حتى الآن كما يقول الجابري في كتاب: **«الخطاب العربي المعاصر»** (1992) فهو يتهم هذا الأخير بأنه يرزح كسابقه تحت نير تلك الآلية. فالخطاب العربي المعاصر رغم تلويناته يضمّه نفس الأفق ويحكمه نفس الإشكال المنبني على القياس كآلية منهجية.

إن النظم المعرفية المتصادمة في الثقافة العربية الإسلامية هي: **البيان والبرهان والعرفان**، حاول الجابري التنقيب عن أصولها وفصولها في تلك الثقافة وعن ألوان استعمالها وتوظيفها السياسي، كما عمل على إبراز آليات كل نظام منها على حدة. وهنا، وفي سياق هذا التحليل، يعزز الأطروحة التي كان قد اقترحها في «**نحن والتراث**» وهي أن الثورة على آلية القياس تمّت في المغرب والأندلس على يد ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن مضاء القرطبي، إذ بدلًا من قياس الغائب على الشاهد، تحوّلت المدرسة المغربية إلى البرهان بمعنى الاستنباط والاستقراء، وهما أساس العقلانية في اعتقاد الجابري: من هنا كان إبطال القياس والتعليل والاستحسان... على يد ابن حزم، فهذه الآليات الأخيرة جميعها، في ظنه، جوهرها قياس، لأنه قياس ظني وليس يقينيًا، لهذا حمل عليه أيضًا في ميدان علم الكلام في مؤلفه «**الفصل**» مثلما حمل عليه ابن رشد في كتابه «**بداية المجتهد**» وكتاب «**الكشف عن مناهج الأدلة**».

درس الجابري

ما أحوجنا اليوم - في ظن الجابري - نحن أبناء القرن الواحد والعشرين إلى ثورة ابن رشد العقلانية تلك، إذ بصرف النظر عن المضمون الفلسفي والمعرفي لتلك الثورة، تظل وظيفتها الأيديولوجية راهنة ومطلبًا راهنًا. ولا يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستوعب ويستعيد الجوانب العقلانية في تراثه ويوظفها توظيفًا جديدًا إلا في الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة: اتجاه محاربة العرفان والتواكل والإقطاع والجمود، وتشييد مدينة العقل والعدل.

الجابري والعروي

يتجلى الفرق واضحًا بين مشروع كل من الجابري والعروي، فإذا كان هذا الأخير يشرط الحداثة بمراجعة التراث نفسه وإعادة النظر فيه، أي بثورة ثقافية تتجاوز التأخر التاريخي، فإن الجابري يرى أن طريق الحداثة يبدأ بنقد التراث والبحث عما يؤهلنا منه لخوض غمار الحداثة، وذلك بنقد

العقل، إذ من داخل التراث نفسه يمكن بناء الحداثة والعقلانية. وفي الوقت الذي يعلن فيه العروي أن لا خلاص من التأخر التاريخي إلا بالقطيعة مع الماضي والانخراط الواعي في تأسيس الحداثة، لا يرى الجابري ذلك، فاللحظات اللامعة والنيّرة في التراث العربي الإسلامي ما تزال قابلة للتوظيف الأيديولوجي الإيجابي.

يتبيّن من قراءة «مفهوم العقل» للعروي أن ثمة رفضًا ضمنيًا من طرف هذا الأخير لهذا الموقف، فالفكر الحزمي أو الرشدي أو الشاطبي أو الخلدوني محدود بحدود التأويل التي يفرضها نظام التراث العربي الإسلامي للعصر الوسيط، ثم نظام الحداثة الذي يفرض بالضرورة القطع مع سابقه.

يعتبر الجابري أن هذا الموقف، دون ذكر صاحبه، موقف راديكالي من التراث والماضي وينطوي على «هروب إلى الأمام» والدعوة للقطيعة مع الماضي والموروث، باسم التاريخ وباسم الموروث التاريخي للآخرين وثقافتهم.

إن مدار الخلاف بين الرجلين هو مسألة الاستمرار أو القطيعة التاريخية، أو على الأصح الاستمرار في التاريخ الغربي والانخراط أو عدم الانخراط فيه.

ذكرنا في مطلع هذه الورقة أن الإشكال الأساس الذي وجّه كل أعمال الجابري وإنتاجه هو نقد العقل العربي، إما من جانب جينالوجياه أو من جانب نظرته للحداثة والنهضة.

إنه إشكال رافق كل أعمال الفيلسوف المرحوم، السابقة منها على «**نقد العقل العربي**» أو اللاحقة.

ففي سنة 1992 أصدر كتابًا بعنوان «**وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**» وفي سنة 1994 أصدر كتاب «**المسألة الثقافية**»؛ ثم أعقبه في السنة الموالية بكتاب «**مسألة الهوية والعروبة والإسلام والغرب**» وفي سنة 1996 أصدر «**المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل**

ونكبة ابن رشد»؛ كما تصدّى في السنة ذاتها لمسألة لها حساسيتها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ألا وهي مسألة «**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**»، كما تصدى لمسألة لها حساسيتها أيضًا في المجتمعات العربية تتعلق بـ «**المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**» (1996) . وفي نفس السياق، «**قضايا في الفكر المعاصر**» ثم «**التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية: العالم العربي نموذجًا**» واستكمالًا لمؤلف «**قضايا في الفكر المعاصر**» ألف كتاب «**وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**» ليتفرغ بعد ذلك لكتابة سيرته الذاتية ولإعادة تحقيق ونشر أعمال ابن رشد، ليتوج أعماله بقراءته وتفسيره للقرآن الحكيم.

خاتمة

إن هيمنة سمة النقد على أعمال المرحوم الجابري في مجال النظر الفلسفي، تندرج ضمن هيمنة التفكير في الحداثة والتحديث على الفكر العربي المعاصر، وفي النهضة والإصلاح قصد تجاوز مظاهر التخلف والتأخر التاريخي.

إنها خلفية موجهة لإنتاجه الفكري حكمت كل أعماله، وإن كانت قد استثمرت الموروث العربي الإسلامي ونهلت من منتوج التراث العقلاني للحضارة العربية .

فالعقلانية العربية المعاصرة، لا يمكن أن تُبنى على منتوج تاريخ الفلسفة وحده، بل لا بد لها أيضًا من أن تستثمر المنتوج الفلسفي والفكر العربي الإسلامي، وفي هذه النقطة بالذات يختلف مع العروي.

الهامش عندما ينقلب على المتن

محاولة في قراءة (الجانب السياسي) من مشروع الجابري الفكري

سلطان العامر

1- مدخل:

أيًا يكن النموذج الذي نفضل من خلاله رؤية التغيرات التي طرأت على الفكر العربي المعاصر منذ نكسة 1967م، فإن محمد عابد الجابري سيكون دائمًا شذوذًا عن القاعدة واستثناءً لها. فسواء نظرنا لما حدث على أنه انفراط للنموذج التوفيقي الذي مثله المشروع النهضوي الناصري إلى مكوناته المتناقضة: العلمانية والأصولية [1] أو باعتبار الهزيمة (رضة) أصابت الانتلجنسيا العربية بعصاب جماعي دفعهم إلى (ردة) جماعية عن فكر ومشروع النهضة ناقلين معهم معاركهم الأيديولوجية إلى ساحة التراث[2]. سواء فعلنا ذلك أو ذاك، فإن الدور الذي مارسه الجابري خلال أربعة عقود من الإنتاج الفكري (1970 ـ 2010) لا يمكن النظر إليه إلّا كإنتاج ذي طابع

---

(1) هذا النموذج هو المطروح في: محمد جابر الأنصاري: (**الفكر العربي وصراع الأضداد**)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت 1999.

(2) وهذا ما طرحه جورج طرابيشي في كتبه: (**مذبحة التراث في الفكر العربي**)، دار الساقي، بيروت 1993. و(**من النهضة إلى الردة**)، دار الساقي، بيروت 2000 و(**المثقفون العرب والتراث**)، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1991 .

متفرد. إذ إنه إذا كان ممكنًا اعتبار غالبية المراجعات الفكرية التي أعقبت الهزيمة اتسمت بسمتين رئيستين: تتمثل أولاهما بالانفعال والنزعة الصدامية والتصعيد الأيديولوجي، والثانية بأنها في مجموعها مثلت قطيعة جذرية [1] مع التيار الرئيس الذي حمل مسؤولية الهزيمة، أعني التيار القومي - والذي لم تزده وفاة عبد الناصر وارتفاع أسعار النفط وصعود مشاريع بديلة قطروية أو عشائرية طائفية واتفاقية كامب ديفيد إلّا انهيارًا وانحسارًا؛ أقول: إن كان ممكنًا اعتبار هذه المراجعات كذلك، فإن ما تفردت به مراجعة الجابري ومشروعه الفكري هي بالتحديد سمات تقع على النقيض من سابقاتها: إذ إنها كانت مراجعة هادئة شديدة البرود من جهة، وكانت موجهة لا إلى التيار القومي سياسة وفكرًا، الذي ما فتئ هو يُعتبر أحد مفكريه، بقدر ما كانت موجهة إلى (المركز) الذي كان الفكر العربي مشدودًا إليه في تلك الفترة، المركز الذي كان كل مشروع الجابري يدور حول الوصول إلى قطيعة معه.

تنطلق هذه القراءة في محاولتها اختراق (ما وراء اللغة والمنطق) في خطاب الجابري من ذلك (الحدس) الذي تحدث هو عنه يومًا بأنه (يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها)... ذلك الحدس الذي هو (رؤية مباشرة ريادية استكشافية: تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة...) والذي به (تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات، ومن جملتها ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر خلف مناورات التعبير)[2]. وإن كان الجابري قد فتش عمّا سكت عنه

(1) نستطيع أن نضرب مثالين على هذه القطيعة، وهما من اليسار صادق جلال العظم الذي اعتبر عبد الناصر ونظامه سبب إعاقة تحقيق الثورة في العالم العربي، ومن اليمين محمد قطب الذي اعتبر هو الآخر أن (القوى الصليبية والصهيونية) قد جنّدت عبد الناصر لقمع حركة الإخوان المسلمين.

(2) محمد عابد الجابري: (نحن والتراث)، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت 1993.

فلاسفة الإسلام عبر تتبّع ما (ضنُّوا به على غير أهله) وذلك بكشفه وإبرازه، فإن محاولتنا هذه للكشف عن الإشكالية التي حكمت إنتاج الجابري، إنما تنطلق من محاولة تفسير أخطائه وتناقضاته وانحيازاته باعتبارها (فلتات الأيديولوجيا) الموجهة له من جهة، وما اقتصر توزيعه مما أنتجه من كتب داخل القطر المغربي من جهة أخرى. إذ إنه لا يستطيع أكثر المعجبين بكتابات المفكر الراحل، إلا الإقرار بأنها تحتوي كمًّا هائلًا من التناقضات والأخطاء المنهجية التي قام عدد من النقاد والمراجعين برصدها وإثباتها بشكل قاطع[1]. وهو الأمر الذي حدا بهؤلاء النقاد إلى إصدار أحكام لا تستطيع أبدًا الصمود أمام أي قراءة متأنية ودقيقة لأعماله. إذ إن هذه الأحكام توزعت إلى قسمين، قسم تعامل مع مشروع الجابري باعتباره مشروعًا معرفيًّا محضًا فبنى أحكامه عليه من هذه الزاوية بوصفه مشروعًا توفيقيًّا أو تلفيقيًّا كما عبر عن ذلك كمال عبد اللطيف، أو مشروعًا تجزيئيًّا كما عبّر عن ذلك طه عبدالرحمن. والحقيقة أن إغفال أن مشروع الجابري هو في جوهره مشروع (سياسي) لم يخف صاحبه التأكيد على ذلك مرارًا سواء في المنهج (باعتبار آخر محطاته هو الطرح الأيديولوجي) أو من ناحية الرؤية المدفوعة برغبة تأصيل الديمقراطية والعقلانية في التراث. أما القسم الآخر فقد رأى فيه مشروعًا سياسيًّا، لكنه أخفق في تحديد دافع ومستوى طموحه السياسي. فعلى سبيل المثال عبّر عنه طيب تيزيني أنه ليس سوى امتداد للاستشراق الغربي، في حين عبر عنه جورج طرابيشي في مواضع مختلفة من (نقد النقد) باعتباره مشروعًا يصدر عن نزعة شوفينية مغاربية مكبوتة ضد المشرق، أو عن رؤية طائفية إسلامية ـ سنية. وفي الحقيقة إنه: لا، لم يكن الجابري شوفونيًّا، ولا طائفيًّا... لم يكن أيًّا من هذا، بقدر ما كان «مغربيًّا»... تحكم كتاباته، كما سنحاول إبراز هذا في الصفحات القادمة، نزعة ملحة نحو الوصول إلى الأصالة والمعاصرة، قادته في نهاية الأمر إلى التنظير لـ (استقلال الذات المغربية) تحت يافطة (استقلال الذات

---

(1) لعل أكبر محاولة تتبع لهذه الأخطاء والانحيازات هي تلك السلسلة التي أنجزها جورج طرابيشي تحت عنوان (نقد نقد العقل العربي).

العربية). ونستند في هذه القراءة، ليس فقط على تلك الانحيازات والأخطاء التي تفتح الباب لعدد من التأويلات، بل أيضًا إلى ذلك الإنتاج الذي لم يكن، وكما يبدو لم يرد له صاحبه أن يكون منتشرًا بمثل تلك الدرجة من الانتشار الذي حظيت به باقي كتبه في المشرق العربي. أعني تلك الكتب التي انحصر توزيعها ونشرها في المغرب. فهي هنا بحكم (المضنون به على غير أهله)، وهم هنا ليسوا (العامة)، كما كان يفعل الفلاسفة الأوائل، بل هم محض الجمهور المشرقي.

وقبل أن نشرع في رحلة التنقيب عن هذا (الجانب) السياسي في مشروع الجابري، نحب أن نشير إلى ملاحظة منهجية مهمة: وهي أنه قد جرت العادة عند قراءة أعمال الجابري، أن يتم الابتداء بعمله التدشيني (نحن والتراث)، باعتباره يطرح المقدمة المنهجية التي سينطلق منها في بناء مشروعه الفكري. وعلى الرغم من عدم اختلافنا بجوهرية ومحورية هذا العمل، إلا أننا لا يمكننا الكشف عن (مسكوتات) المشروع الذي يدشنه وطموحاته غير المعلنة عنها، إلّا بالعودة إلى الوراء عقدًا أو عقدًا ونصفًا، لنتابع كيف أمكن لمناضل اشتراكوي في أحد التنظيمات اليسارية المغربية أن يتحول إلى (ناقد العقل العربي).

2- من (الاشتراكي الملتزم) إلى (ناقد العقل العربي):

لعل أحد المفاهيم الكبرى المرتبطة بمشروع الجابري هو مفهوم (القطيعة المعرفية)، الذي تم تدشينه من قبل غاستون باشلار في ميدان تاريخ العلوم، لينقله لويس ألتوسير إلى الميدان الفلسفي في محاولته الفصل بين مرحلتي الشباب والنضج في حياة كارل ماركس عبر تحديد نقطة فاصلة تتمثل كقطيعة بين الاثنين. سنعود فيما بعد إلى هذا المفهوم وكيفية توظيف الجابري له، لكن ما يهمنا هنا كمدخل إلى هذه القراءة لأعمال الجابري، هو طرح هذا السؤال: هل كان هناك الجابري الشاب، الذي قطع معه الجابري الكهل؟ أي هل حدث نوع من (القطيعة المعرفية) في فكر الجابري نفسه؟ وسيكون الأمر مثيرًا عندما نكتشف بأن الإجابة ستكون إيجابية. وقبل أن نلقي الضوء على ظروف هذه القطيعة وملابساتها، والذي سنقوم فيه

بتكثيف الاقتباسات من نصوصه المكتوبة في الفترات الأولى من حياته، ومحاولة ربطها مع بعضها البعض لتوضيح أهم معالم ومراحل التطور في وعيه وتفكيره؛ قبل أن نفعل ذلك، لنقم أولًا بإعطاء صورة عن حجم هذه القطيعة، وذلك بالاتجاه فورًا إلى رسالته التي أنجزها لنيل درجة الدكتوراه، إلى كتابه الأول: (العصبية والدولة) [1].

في هذا الكتاب الذي تم نشره عام 1971، لا نجد الجابري يتحدث أبدًا عن الإبستمولوجيا، ولا عن الأصالة والمعاصرة، ولا حرصًا مبالغًا فيه في إدراج فكر ابن خلدون ضمن شجرة النسب المغربية ـ الأندلسية. بالمقابل، كان في كتابه هذا حريصًا على أن يقدم صورة مطابقة لابن خلدون تكون معتدلة قدر الإمكان ومتجاوزة لما يطرحه كل من المستشرقين وأقرانه العرب. وعلى عكس ما سيفعله فيما بعد، فهو في هذا الكتاب يرفض المأخذ الذي أخذه (الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية) على ابن خلدون بأنه اعتمد استقراءً ناقصًا في صياغة نظرياته وذلك باقتصاره ـ بناء على تصريح ابن خلدون نفسه ـ على تاريخ المغرب العربي. و(هذه الدعوى، على وجاهتها، مردودة)، عند الجابري، وذلك انطلاقًا من أن المشرق الذي صرح ابن خلدون بأنه يجهله هو (المشرق المعاصر له). وأنه على الرغم من كون نظرياته (تحمل بشكل بارز طابع العصر الذي عاش فيه... ولكن هذا لا يكفي مبررًا للطعن في عمومية نظرياته وتغطيتها، لحوادث تاريخ الإسلام إلى عهده) (ص 253). وأن هذا النقص ليس نقصًا في الاستقراء إلا إذا اعتبرت نظرياته نوعًا من فلسفة التاريخ بشكل عام، في حين هو يُقدم كـ (مفلسف لتاريخ معين، هو تاريخ الإسلام إلى عهده). ومن هذه الردود يمكن ملاحظة كيف أن الحضارة الإسلامية تؤخذ هنا ككل واحد، ويجوز تعميم استقراء تاريخ أحد هذه الأجزاء ـ المغرب هنا والذي سيكون له خصوصية فيما بعد ـ على الكل.

---

(1) محمد عابد الجابري: (العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت 1994.

ليس هذا فقط، لننتقل إلى الفصل المعنون بـ (العقلانية واللاعقلانية) لنجده بسهولة يقر ـ في معرض سرد آراء ابن خلدون ـ بأنه (اقتفى في معظم هذه المسائل أثر الغزالي) (ص 68)، وأن نظرية ابن خلدون (نظرية أشعرية على العموم) (ص 69). بل إنه بعد هذا الفصل يجعل إلحاح الغزالي (على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة، يشكل مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنة في الخلافة، وستكون المرحلة التالية مباشرة هي نظرية ابن خلدون في العصبية) (ص 134)، بل إن نظرية ابن خلدون في العصبية هي (استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة) (ص 135) الذي سيكون الغزالي أحد أصوله، هذا الغزالي الذي يرجع إليه الفضل في إزاحة (الستار عن الأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه الخلافة وكل أنواع الحكم، هذا الأساس هو (الشوكة) وكثرة الأتباع والأشياع، أو (العصبية) بتعبير ابن خلدون) (ص 136)... قام الغزالي بذلك بعد أن كان الفكر السياسي في الإسلام يدور في الفراغ (يكرر فيه اللاحقون ما قاله السابقون من غير إضافة عناصر جديدة). وبفضل الغزالي تحول الفكر السياسي في الإسلام (من البحث في كيف يجب أن يكون الحكم في الإسلام إلى البحث في كيف كان هذا الحكم فعلًا في الماضي) (ص 136). و(هذا الاتجاه الجديد الذي دشنه الغزالي أولًا وابن طباطبا ثانيًا، هو نفس الاتجاه الذي جاء ابن خلدون ليحدد معالمه ويرسم طريقه ويعمق أسسه وأبعاده...) (ص 136).

وبالعودة إلى الفصل الذي كنا فيه، فصل العقلانية واللاعقلانية، سنجد الجابري يفسر بعض آراء ابن خلدون بالإحالة إلى الغزالي وإلى إخوان الصفا وسيجعل رأيه في علم الكيمياء يميل لتصور الفارابي أكثر من ابن سينا. أما في فقرة (المعرفة بالغيب) فإن ابن خلدون (سيكون أقل عقلانية من كثير من مفكري الإسلام كابن الراوندي وأبي بكر الرازي، اللذين تطرفا إلى حد إنكار النبوة، وكالنظام والجاحظ وغيرهما من فطاحل المعتزلة الذين رفضوا بشكل مطلق كل تفكير خرافي أو اعتقاد غيبي) (ص 76). وفي فقرة (العقل والنقل) نجد أنفسنا أمام نص يعكس ما نريد إبرازه كأفضل ما يكون، حيث يقول الجابري عن إشكالية العقل والنقل والتوفيق بين الدين والفلسفة بأنها

(المشكلة العويصة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في الإسلام، منذ بداية التفكير الفلسفي في المجتمع المسلم إلى حين أفوله أيام ابن خلدون) (ص: 78 ـ 79). وهنا يتساءل الجابري هذا التساؤل: (فماذا سيكون موقف ابن خلدون من هذه القضية، وهو الذي انتهى إليه ذلك المجهود الفكري الضخم الذي بذله مفكرو الإسلام لحل هذه المسألة، هل سيميل إلى موقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد أم موقف رجال الدين من أمثال الغزالي أم أنه سيتخذ لنفسه موقفًا آخر؟). وهنا نستطيع رصد ثلاثة أمور مهمة: أما الأول فهو أن الفكر الفلسفي الإسلامي تراكمي من لحظة تشكله إلى لحظة وصوله إلى ابن خلدون، والثاني هو أن الإشكالية العويصة التي حكمت هذا الفكر هي إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، والأمر الأخير هو أن هذا الفكر مقسم لمدرستين: الفلاسفة ورجال الدين. وقبل أن نترك هذا الكتاب لنلقي نظرة على كيفية دفاع الجابري عن موقف ابن خلدون من السببية... إذ في معرض نفيه لكون ابن خلدون يقول بالحتمية الذي اعتمد فيه على تفسيره لمفهوم (مستقر العادة)، إذ إن هذه العبارة التي كررها ابن خلدون (مرارًا، لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة. وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة) (ص 79).

لنترك الآن هذا الكتاب المنشور عام 1971م، ولنقفز عشر سنوات إلى الأمام، إلى عام 1980 عام نشر (نحن والتراث) [1]، سنجد أنفسنا أمام فصل معنون لا بالعقلانية واللاعقلانية، كلا، سنجد عنوان الفصل هذه المرة هكذا (إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون). ما هي الصورة التي سيقدمها الجابري لابن خلدون هنا؟ لننتقل فورًا إلى خاتمة البحث ـ إذ ستكون لنا عودة مفصلة للكتاب ككل فيما بعد ـ لنجد هذا النص الذي يلخص هذه الصورة، يقول الجابري:

(وإذا نظرنا الآن إلى الإبستمولوجيا الخلدونية... أمكن القول بدون

---

(1) محمد عابد الجابري: (نحن والتراث)، مصدر آنف الذكر.

تردد إنها قد سارت فعلًا على نفس الخط الذي سلكته المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، المدرسة التي تأسست قاعدتها الإبستمولوجية على تلك القاعدة النقدية التي كرسها ابن حزم وابن تومرت في مختلف مجالات العلم والثقافة آنئذ. إن الإبستمولوجيا الخلدونية من هذه الناحية تبدو وكأنها تريد أن تتمم عمل ابن رشد...) (ص 305).

كيف أمكن الجابري، بكل هذه السهولة، نقل ابن خلدون من شجرة نسبه الفكري التي كان الغزالي (أحد أصولها) إلى شجرة أخرى جذورها ابن حزم وابن تومرت وجذعها القائم ابن رشد؟ ليس هذا فقط بل إن الأسس العامة التي كان ينطلق منها الجابري في كتابه الأول: تراكمية الفكر الفلسفي الإسلامي، المقابلة بين الفلاسفة ورجال الدين، كلية الحضارة العربية الإسلامية ووحدة إشكاليتها (التوفيق بين النقل والعقل) ... كل هذه الرؤية ستتم (القطيعة) معها في (نحن والتراث) كما سنرى فيما بعد. فما الذي حدث بالضبط فقاد إلى هذا القطيعة؟ وكيف يمكن فهم هذه القطيعة؟

إن تحديد سبب هذه القطيعة ولحظتها بدقة أمر متعسر، وكل ما نستطيعه هو تحديد الإطار العام الذي تم فيه هذا التحول. ويمكن اعتبار تجربة الجابري الحزبية ـ التي تشكلت من نهاية الخمسينيات وتطورت عام 1962، عام انتخابه عضوًا في المجلس الوطني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية إلى عام 1978 عام تقديمه استقالته الأولى التي رُفضت ثم قُبلت فيما بعد عام 1980- هي هذا الميدان الذي أدى احتكاكه المباشر فيه بأحداث السياسة اليومية والتقلبات التي أصابت المحيط العربي في ذلك العقد البائس، عقد السبعينيات، إلى حدوث عدد من التحولات الفكرية. هذه التحولات التي، لحسن الحظ، تتوفر على كتاب قام فيه الجابري بنشر مجموعة من الأبحاث تمتد من منتصف الستينيات إلى منتصف السبعينيات، وهذا الكتاب هو (من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية)[1]. ففي هذا الكتاب،

---

(1) محمد عابد الجابري: (من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية)، دار النشر المغربية، الطبعة الثانية، الدار البيضاء 1983. (نسخة إلكترونية، من الموقع الشخصي للكاتب).

نجد أن كتاباته الأولى كانت تصر على (ثورية) المثقف و(التزامه) و(مسؤوليته)، المثقف بالنسبة للجابري في منتصف الستينيات (مطالب دائمًا، مدين أبدًا، مسؤول دومًا) (ص 22)، وعليه أن يحدد وجهته، فهو إما (أن يحويه النظام الرأسمالي الليبيرالي فيكون (مدمجًا) فيه، وإما أن يرفض هذا النظام، ولن يكون رفضه إيجابيًّا إلّا إذا اختار النظام الوحيد المقابل للرأسمالية: النظام الاشتراكي، والوفاء لحريته والالتزام لاختياره يتطلبان أن يندمج في هذا النظام) (ص 43). نحن، إذن، أمام الجابري الاشتراكي الملتزم، البعيد عن الانشغال بـ (إشكالية الأصالة والمعاصرة).

ما إن تأتي الهزيمة الحزيرانية، وما تبعها من حدة في التقلبات الفكرية، والصعود المظفر لليسار في العالم العربي، حتى نلاحظ نوعًا من التطور في وعي الجابري في اتجاه الاستقلال. ويمكن ملاحظة هذا التطور في البحث المعنون بـ (الماركسية في الفكر العربي) المنشور سنة 1970، حيث وجه فيها نقدًا تحليليًّا لأوضاع الأحزاب الشيوعية العربية، وبشر فيها بظهور تيار جديد في الفكر العربي (ينتقد (ماركسية الأحزاب الشيوعية العربية) انطلاقًا، لا من الدين، ولا من الفلسفة البرجوازية، ولا من الفكر القومي الصوفي ـ الليبرالي، بل ينتقدها من الماركسية ذاتها (ماركسية الأصول والمنابع)، ماركسية ماركس وإنجلز ولينين) (ص 137)، وهذا التيار هو نتيجة لقاء بين (فريق الماركسيين الذين اتجهوا اتجاهًا قوميًّا وفريق القوميين الذين اتجهوا اتجاهًا ماركسيًّا) (ص 137)، وهو (تيار فكري ينشد الاستقلال والمعاصرة ويبحث عن «ماركسية عربية»)، تحكمه (إشكالية الفكر التقدمي العربي) التي تدور كلها حول (المشكلة القومية)، فما هي هذه المشكلة؟ يجيب الجابري:

(تتمثل المشكلة القومية في الفكر العربي التقدمي المعاصر في جوانب عديدة، متداخلة متشابكة، يشكل كل منها مشكلًا قائمًا بذاته: مشكلة النفوذ الإمبريالي في المنطقة العربية، مشكلة فلسطين، مشكلة التجزئة، مشكلة الطبقات وصراعها، مشكلة الثقافة (الأصالة والمعاصرة)، مشكلة الطريق إلى الاشتراكية...إلخ. إنها جميعًا مشاكل مترابطة لا يمكن عزل الواحدة

منها عن الأخرى، لا يمكن معالجة أي منها دون المساس بالباقي. ومن هنا مصدر الإشكالية التي تطرحها هذه المشاكل التي يمكن تلخيصها في مشكل الوجود العربي الراهن بكل ما تتضمنه عبارة (الوجود العربي) من مضامين وأبعاد) (ص 140).

ولا ينسى الجابري، في غمرة تبشيره بهذا الاتجاه الجديد، أن يحذر من بعض السلبيات التي بدأت تطفو على سطحه: كالانصراف عن تحليل الواقع والاستشهاد به إلى (اقتطاف النصوص والمحاجة بها) (ص 140)، الانصراف الذي أدى بـ(الماركسيين العرب) إلى معالجة (القضية القومية بمختلف أبعادها، معالجة سطحية، إن لم نقل مثالية) (ص 140). وفي خاتمة بحثه هذا، يخلص الجابري أن (إشكالية الفكر العربي الماركسي المعاصر) تكمن مشكلته في (دمج الماركسية كنظرية في الذهنية العربية، والماركسية كممارسة في نشاط ونضالات الجماهير العربية)، هذا الدمج يعني (تثوير الفكر العربي، تثويره لا بالمناقشات والتحليلات المجردة، بل بنشر الفكر العلمي الثوري المطبق ضمن تحليلات علمية للواقع العربي بجميع أبعاده التاريخية والاجتماعية والثقافية. إن الذهنية لا تتغير بالوقوف موقفًا سلبيًّا (نقديًّا) من مكوناتها وتجلياتها، ولا بـ(الالتزام الكلامي)، بل بالتحليل الملموس على الواقع الملموس، التحليل العلمي لشرائح الواقع العربي وتموجاته). (ص 143).

نلاحظ إذن كيف انعتق (الاشتراكي الملتزم) الذي كانه الجابري من (ضيق الحزب) إلى رحابة تيار (الفكر الماركسي العربي) الذي أصبح مبشرًا به. ورأينا كذلك تلك المهمة الرئيسة التي وضعها الجابري لهذا التيار، والتي سيقوم هو نفسه بتطبيقها في عدد من الأعمال، أهمها كتابه الذي تعرضنا له سابقًا (العصبية والدولة) الذي حاول فيه رسم (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، وأما المحاولة الأخرى فستكون في تحليله للجذور الاجتماعية لـ(ازدواجية الفكر العربي الحديث) (ص115). وفي هذه الدراسة، يرصد الجابري الازدواجية في كل من التيارات الثلاثة ـ السلفية والليبرالية والتوفيقية ـ المشكلة للفكر العربي والذي مداره

(التوفيق بين القديم والحديث: بين التراث العربي القديم والثقافة الغربية المعاصرة) (ص 115) الفكر الذي أفاق على نفسه أمام تلك (المعطيات الثلاثة: التحدي الحضاري الغربي، وفراغ الحاضر وانحطاطه وجموده، وإغراء الماضي وتمجيده) (ص 115). وبعد أن قام برصد تلك الازدواجية، يتساءل الجابري: (ما هي أسباب هذه الظاهرة وما عواملها التاريخية والاجتماعية؟ وبعبارة أخرى هل تعكس هذه الازدواجية في الفكر ازدواجية مماثلة في الواقع الاجتماعي الذي عاشه ويعيشه العالم العربي في العصر الحديث وفي الفترة المعاصرة؟) (ص 120). وقبل الإجابة عن هذا السؤال يرفض الجابري (مسلك الذين يقيمون تناظرًا ميكانيكيًّا بين الواقع المادي والفكر الاجتماعي والسياسي والفلسفي) معتبرًا (هذه الطريقة التجريبية الوضعية... لا تقدم تفسيرًا ولا تساعد على التغيير، لأنها تقف عند مجرد الوصف السطحي، الوصف الذي لا يتغير بتغيير الموصوف، إنها طريقة لا تنفذ إلى عمق الأشياء وديناميتها الداخلية) (ص 120). يقرُّ الجابري بأن الفكر (مرتبط دومًا بواقع اجتماعي واقتصادي معين)، إلا أنه في الوقت نفسه (يتمتع باستقلال نسبي راجع في جزء منه إلى استمرارية عناصر من الفكر السابق وانتشار الأفكار وتلاقحها على الصعيد العالمي، ولذلك فإن المثقفين لا يعبرون بالضرورة عن الوضعية المادية التي يعيشونها، ولا حتى عن الطبقة التي أنتجتهم) (ص 120 ـ 121)، وكذلك (إذا أضفنا إلى ذلك خصوصية البلدان المتخلفة، بوصفها بلدانًا كانت مستعمرة وبالتالي يدخل الاستعمار كعنصر فاعل في كيانها بمختلف مظاهره، وأن هذه البلدان تعيش فراغًا فكريًّا وثقافيًّا نتيجة ظروفها الخاصة المرتبطة أساسًا بالاستعمار نفسه، مما يجعلنا ميدانًا تتسرب إليه بسهولة مختلف الأيديولوجيات المتعارضة القديمة منها والحديثة، أدركنا مدى خطأ الربط الميكانيكي بين النشاطات الفكرية والواقع المادي في هذه البلدان. إن المنهج التاريخي يفرض نفسه هنا أكثر من أي مكان آخر. إنه المنهج القادر وحده على إبراز خيوط الترابط الجدلي بين الفكر والواقع، بين معطيات هذا وسمات ذاك) (ص 121). ثم يقوم الجابري في الصفحات التالية بتطبيق هذا المنهج للبحث

عن الجذور الاجتماعية للازدواجية في الفكر العربي، رابطًا بين تطور وسائل الإنتاج من جهة وبين نشوء طلائع بورجوازية تبنت أيديولوجيا ليبرالية في مواجهة الإقطاع الذي تحميه الأمبراطورية العثمانية من جهة أخرى. ولكن سرعان ما تراجعت هذه الطلائع متحالفة مع هذا الإقطاع محتمية بالخلافة في نضالها ضد الاستعمار، الذي دفع بدوره الخلافة إلى تبني سياسة مركزية للحفاظ على ما تبقى من أراضيها، هذه السياسة التي سببت نشوء تيار قومي عربي على أنقاض التيار الإسلامي موجه ضد العثمانيين والاستعمار في نفس الوقت. ونتيجة نقل الاستعمار لبعض البنيات الاقتصادية للبلدان المتخلفة، نشأ في هذه البلدان طبقة عمالية ومتوسطة انخرطت مع البرجوازية والإقطاع في نضالها ضد الاستعمار، مما جعل الحركات الوطنية تضم بين صفوفها (خليطًا بين قوى مختلفة المصالح، متباينة الأهداف والتطلعات، مما انعكس أثره على الفكر القومي وأطروحاته المختلفة). وهكذا يخلص الجابري إلى (أن الازدواجية التي عرفها ويعرفها الفكر العربي الحديث والمعاصر، إنما تعكس في الواقع ازدواجية في الوضع التاريخي الاجتماعي العام، كما تعكس في الوقت نفسه الدور المزدوج الذي لعبه ويلعبه التدخل الاستعماري الإمبريالي في مختلف أشكاله) (ص 125). هكذا إذن، كشف التحليل التاريخي (أن هذه الازدواجية التي تقدم بشكل مزيف، كصراع بين الأصالة والمعاصرة، تخفي من ورائها تناقضات اجتماعية وعالمية وعوامل تاريخية معينة، لا سبيل إلى تجاوزها إلا بفهمها والنضال من أجل التحرر والانعتاق من قيود الانحطاط وأغلال الاستعمار. إن الازدواجية في الفكر والضبابية في الرؤية، نتيجة من نتائج وضعية اجتماعية تاريخية معينة، وستتضح الرؤى وتختفي الازدواجية يوم تنفجر هذه الوضعية بسبب تناقضاتها الداخلية من جهة، ونضال شعوبنا من أجل التحرر سياسيًا وفكريًا واجتماعيًا من جهة ثانية) (ص 125). وذلك يعود إلى سبب بسيط، هو (أن هذه الازدواجية... ليست قدرًا مقدورًا، ليست خاصية (طبيعية)... إنها ظاهرة تاريخية لا أقل ولا أكثر) (ص 126).

هكذا إذن، وبصورة درامية، كان وصول الجابري ـ المفكر الماركسي

العربي التقدمي ـ إلى قمة التصعيد التبشيري بقرب التحرير و(انفجار الازدواجية)... وصولًا لنهاية مرحلة (الماركسية العربية) في حياة هذا المفكر. إذ إن ما حدث بعدها، لم يكن (انفجارًا) للوضعية، أو تحررًا للجماهير، بقدر ما كان إعلان التخلص من الماركسية، وذلك عبر نقده لها في بحثه المعنون بـ(التاريخ والفلسفة: ملاحظات حول إشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا المعاصر) (ص83). هذا البحث ـ الذي أصله محاضرة ألقيت عام 1976م وأعيد نشرها في كتاب (التراث والحداثة) باعتبارها ـ كما يقول الجابري ـ (تطرح الرؤية العامة التي تؤسس مشروعنا الفكري)[1] ـ أقول: في هذا البحث يقوم الجابري فعلًا بتدشين مرحلته الجديدة بشكل سلبي، أي بالقطيعة مع ما كانه قبلها. فبعد أن يستعرض العلاقة الجدلية بين التاريخ والفلسفة في الفكر الغربي داخل إطارها الأيديولوجي ملمحًا إلى الأحداث التاريخية التي صاغت شكلها ومضامينها، خصوصًا وضعية ألمانيا المتخلفة التي جعلت الفلاسفة الألمان يعيشون مستقبلهم في فلسفتهم، حتى جاء ماركس وقلب هذا الوعي. وبعد أن يفعل ذلك، ينتقل إلى رصد هذه العلاقة في الفكر العربي. فيقسم المفكرين العرب إلى قسمين: قسم يفكر في الحاضر عن طريق ماضي الغرب وحاضره (جامعًا هنا كل من الليبرالي وداعية العلم التكنولوجي و(من يتبنى ماركسية عقدية جامدة مختزلة في شعارات عامة تتخذ مفتاحًا سحريًا لحل جميع الأشكال) (ص 93))، أما القسم الآخر فهو يفكر في الحاضر والمستقبل بواسط الماضي العربي والإسلامي. وهنا يشير الجابري للتشابه بين وضع العرب ـ الذين يعيشون مستقبلهم إما في ماضي الغرب وفلسفته أو في ماضي العرب وتراثهم ـ ووضع ألمانيا المتخلفة... ومن هنا يبرز الحاجة إلى عملية تصحيح هذا الوعي المقلوب، فيتساءل: (كيف نصحح هذا الوعي؟ كيف نفهم تاريخنا ـ ماضينا وحاضرنا ـ على ضوء رؤية صحيحة؟ وأين نجد هذه الرؤية الصحيحة أفي تراثنا نفسه، أم في الفكر

(1) محمد عابد الجابري: (التراث والحداثة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص95، هامش (1).

الغربي؟) (ص 96). ومن هنا يطرح ثلاثة أسئلة يراها ضرورية (حتى نتمكن من النفاذ إلى عمق إشكالية الفكر العربي المعاصر، أو اشكالية الأصالة والمعاصرة) (ص 96). هذه الأسئلة هي: كيف نطبق المادية التاريخية على الماركسية نفسها؟ كيف نطبقها على التاريخ الإسلامي؟ كيف نطبقها على الإسلام كعقيدة؟ ففي إجابته عن السؤال الأول والمتعلق بالماركسية فهو قد ميّز بين ما فيها من الفلسفة (المادية الجدلية) وما فيها من العلم (المادية التاريخية)، واعتبر هذه الأخيرة صالحة وخاصة فقط في المجتمعات الرأسمالية. ثم عاد وميّز فيها بين العام (الذي هو المنهج المتبع في المادية التاريخية) والخاص (وهو مجموع النتائج التي توصل إليها ماركس من تطبيق المنهج على النظام الرأسمالي والتاريخ الأوروبي). ومن هذا التمييز، يصبح من الطبيعي أن يؤدي تطبيق هذا المنهج على مجتمعات أخرى منتجًا لنتائج جديدة. (يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية) (ص 100). وبعد هذا الفصل بين المنهج والنتائج في المادية التاريخية (العلم)، انتقل إلى الجانب الفلسفي من الماركسية (أي المادية الجدلية)، التي تحفظ في تقسيمها للنظريات إلى مثالية ومادية، وقام بربطها بإطارها المرجعي في أوروبا، مطالبًا بالحذر عند تطبيقها على التاريخ الإسلامي. يمكن اختصار ما قام به الجابري في إجابته عن هذا السؤال بأنه أعلن عن تخلصه من الماركسية، وذلك عبر تقمص شخص ماركس نفسه، أو أنه قام بوضع كل ما في الماركسية بين أقواس ظروفها التاريخية الخاصة ما عدا منهجها التاريخي المعزول عن نتائجه الأوروبية. هذا المنهج الذي سيحاول الإجابة عن سؤال مدى إمكانية تطبيقه على التاريخ الإسلامي، فيؤكد بأن (التاريخ الإسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريخ الإسلامي، بل هو جزء منه، والمسلمون لا يعتبرون أنفسهم (شعب الله المختار)) (ص 104) وهذا التاريخ (تاريخ صراع بين طبقات) (ص 105)، وإذن (فالسؤال عما إذا كان التاريخ الإسلامي يقبل التفسير المادي الجدلي سؤال لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو كيف نحلّل التاريخ الإسلامي تحليلًا ماديًّا جدليًا، دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ، ودون أن نسقط عليه معطيات تاريخ ومجتمعات أخرى؟) (ص 106). بعد هذا يحاول الإجابة

عن السؤال الثالث، وهو عن مدى قبول الإسلام كعقيدة التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟ وبعد أن يقرر أن الإنسان في الإسلام هو من يصنع أفعاله، وأن إرادة الله في التاريخ، هي سنته التي قد خلت، أي (وجود قانون أو نظام أقرهما الله تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا) (ص 107)، معتبرًا أن هذه هي الأسس التي تقوم عليها المادية التاريخية، يخلص إلى قابلية الإسلام كعقيدة لتقبل التفسير المادي الجدلي. وبعد أن يفرغ من الإجابة عن هذه الأسئلة يشرع بفتح دعوة جديدة، لن تكون هذه المرة تبشيرًا بقرب تحرر الجماهير وانفجار الوضعية، بل إنها دعوة موجهة لنا نحن، وبأننا (مطالبون بخلق ثقافة جديدة) (ص 109) وإن علينا أن نفعل مثلما فعل أجدادنا عندما استوعبوا الفلسفة اليونانية دون أن يفقدوا هويتهم. إذن، (نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد، فلا بد إذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحت توجيه مستقبلنا المنشود) (ص 110). وبعد تقمص ماركس (المعاصرة)، يلتفت الجابري إلى التراث الإسلامي فلا يجد سوى ابن خلدون (الأصالة) ليتقمصه، معتبرًا ربطه بين الاثنين عائدًا إلى كون (الماركسية ما زالت تشكل فلسفة العصر، الفلسفة التي لم تتجاوز بعد، ولأن النظرة الخلدونية للتاريخ الإسلامي لا زالت تعبر عن جانب هام من حقيقة هذا التاريخ الإسلامي) (ص 114)، وأن هذا الربط (يشكل في نظرنا شكلًا من أشكال الربط بين تراثنا والفكر المعاصر، بين الأصالة والمعاصرة، ولكن هذا الربط سيبقى ميكانيكيًا وسطحيًا ما لم نقم بدمج التراث في ثقافة العصر، وثقافة العصر في التراث) (ص 114).

وبكل وضوح، نستطيع أن نرى أن هاجس (الأصالة والمعاصرة)، أو بمعنى آخر الاستقلال: عن التراث وعن الغرب، كان هو المرجل التي كانت تغلي وتتقلب فوقه أفكار وتحولات الجابري. كان في هذه الفترة، ولغرض تعليمي وتربوي قد كتب كتابه المدرسي (مدخل إلى فلسفة العلوم)، والذي من خلاله كشف عن معرفة مهمة في مجال الاتجاهات الحديثة من تأريخ معرفي وبنيوية وغيرها. المجال الذي كان يعلن الجابري مرارًا، من موقعه الماركسي، كشف أصوله البورجوازية المعادية للمادية التاريخية، والذي لم يلبث إلا أن حرر نفسه من كل ما يتعلق بالماركسية

سوى (المنهج التاريخي).. الذي قام بتطعيمه من هذه المناهج بما يتناسب مع رؤيته الجديدة، الأمر الذي سيشرحه بكثير من التفصيل في مقدمة كتابه (نحن والتراث). والذي يهمنا هنا، هو أنه على طول مسيرة الجابري، كان انتقاؤه للأدوات المنهجية مرتبطًا دائمًا بطموحاته السياسية المتعلقة بكيفية تجاوز إشكالية الأصالة والمعاصرة، الأمر الذي كان هو شديد الوعي به. ورأينا كيف أن كافة مراجعاته للفكر العربي كانت تفكيرًا من الداخل، أي انحيازًا للتيار التقدمي والاشتراكي، ضدًّا على الاتجاهات الليبرالية أو التوفيقية أو السلفية، وكان ينطلق في تأريخ هذا الفكر من المسلمات الرسمية الأساسية: صدمة الحداثة مع نابليون، الإمبراطورية العثمانية، الاستعمار...إلخ. وفي كل مرة كانت مطالبته بالانطلاق من الواقع، والتأسيس عليه، وتحليله بشكل علمي، هي الثابت الرئيسي في أطروحاته. لا نعلم ما هو الحدث الذي أثر به أشد الأثر: هل هو اغتيال عمر بن جلون؟ هل هو صعود الحركات الإسلامية وحدسه بتراجع التيارات اليسارية؟ هل هو توجه السادات نحو البدء في مسيرة السلام؟ أم الحرب الأهلية اللبنانية؟ أم صعود النفط وصعود الدول النفطية واستيلاؤها على الفضاء العربي العام؟... لا نعلم ما هو السبب بالتحديد، لكن الأكيد أن الجو في تلك الأيام، في منتصف السبعينيات، كان جوًّا خانقًا لكل أمل وكل رؤية مستقبلية عروبية، كان المشروعان القومي واليساري يسيران بخطوات متسارعة نحو الانهيار والخفوت مخليين مكانهما لصعود الأصوات القطروية (اتفاقية كامب ديفيد)، والطائفية (الحرب الأهلية اللبنانية) والتيار الإسلامي (الثورة الإيرانية)... أقول: إن هذا الجو الخانق دفع المفكر المسكون بهاجس الاستقلال والأصالة والمعاصرة، هذا المفكر الذي سيقوم بدور ماركس وابن خلدون في الوقت نفسه، دفعه إلى القطيعة النهائية مع هذه المرحلة المليئة بالتغيرات والتقلبات ـ لعل تقديمه للاستقالة من حزبه أحد أكثر مظاهرها تعبيرًا عنها ـ ليتجه إلى تدشين مشروعه الجديد، الذي لن نقرأ فيه، على الضد من جميع القراءات السائدة، سوى محاولة الاستقلال بالمغرب والذات المغربية، أو على الأقل حماية لها من المشرق.

3- نحو بناء الذات المغربية:

(إن مرحلة جديدة من تاريخ المغرب تتراءى في الأفق، فليس غريبًا إذن أن يتجه الوعي في المغرب المعاصر إلى ربط الحاضر بالماضي، إلى قراءة كل منهما بواسطة الآخر، استعدادًا لـ(تصفية الحساب) مع العقيم فيهما، والاتجاه، كلية، إلى المستقبل)[1].

بهذه الكلمات، سيختم الجابري تقديمه لكتاب (المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية)، هذا الكتاب الذي لم يوزع خارج المغرب كباقي كتبه وبالكثافة نفسها، والمكون من عدة أبحاث كتبت في الفترة ما بين 1983 ـ 1988، والمغيب دائمًا عند إبراز مشروع الجابري، الذي جرت العادة بإرجاع تأسيسه إلى الكتابين المحورين: (نحن والتراث) المنشور عام 1980، و (الخطاب العربي المعاصر) المنشور عام 1982، ليبدأ المشروع فعلًا مع أول أجزاء نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي) عام 1984. وإن كنا قد لاحظنا أن الفترة السابقة للجابري تميزت بالغليان والتشكل وسرعة التحول، فإن ما سنلاحظه هنا هو العكس تمامًا: الوضوح التام، الاستقرار، الثبات، الهدوء والبرود في الأسلوب... إذ إن الجابري أخيرًا، بعد رحلة بحث محمومة، عثر على (الواقع)، ولن يتخلى عنه أبدًا إلى آخر يوم من حياته، هذا الواقع الذي سيعيد بناء كافة الإشكاليات الفكرية انطلاقًا منه، وسيكون هو المتحكم في كافة انحيازاته ورؤاه، وهو المفسر لذلك الكم الهائل من الأخطاء والعثرات، هذا الواقع الذي لطالما أشاح الفكر العربي بوجهه عنه، الواقع الذي لن يكون سوى: واقع الدولة القطرية، أو (المغرب المعاصر) في حالة الجابري.

سنحاول في هذه الفقرة التي ستركز على المشروع الرئيس للجابري، أن نعيد الاعتبار لكتاب المغرب المعاصر ووضعه جنبًا إلى جنب مع (نحن والتراث) و(الخطاب العربي المعاصر)، إذ بهذا الجمع فقط نستطيع إزاحة

---

(1) محمد عابد الجابري: (المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1988، ص 7.

الستار عمَّا سكت عنه الجابري في مشروعه، أي جانبه السياسي، وحاول الوصول إليه دون التصريح به، وفي الوقت نفسه نستطيع أن نكشف عن الوحدة التي حكمت تفكيره على مدى خمسة وثلاثين عامًا (1975 ـ 2010)، باعتبار أن عام 75، هو عام نشر بحثه عن (الفارابي) أقدم الأبحاث الواردة في كتاب (نحن والتراث). وحتى نقوم بهذا الكشف، سنقوم بتتبع عمليتين كانتا تتمان بشكل متوازٍ في مشروع الجابري: عملية فصل، وعملية وصل. وعلى الرغم من أن هاتين العمليتين تتمان بشكل متواز، إلا أنهما مشمولتان برؤية واحدة وهدف واحد، وبالتالي فإن ما سنقوم به من تتبع لكل واحدة منهما على حدة، سيؤدي في النهاية لإبراز الوحدة التي تحكمهما وتجمعهما...

أ- فصل المشرق عن المغرب:

ستكون بدايتنا من كتاب (نحن والتراث) [1]، حيث لن نركز كثيرًا على استعراض الآراء الواردة فيه كما فعلنا قبل قليل، وذلك لأن تلك الآراء السابقة لم تكن ـ كما نتصور ـ بمستوى شهرة وتداولية هذه الآراء التي سيبدأ بترديدها الجابري مع هذا الكتاب إلى يوم وفاته. لذلك سنركز هنا على جانبين مهمين بالنسبة لما نود الوصول إليه في هذا الكتاب: الأول يتعلق بالمنهج المستخدم هنا، حيث سنبرز فيه ما اعتبرناه الجانب الإيجابي من قطيعة (الجابري: ناقد العقل العربي) مع (الجابري الماركسي) من حيث اكتمال الجهاز المنهجي والرؤية والفلسفة. أما الجانب الآخر فيتعلق بإبراز قطيعة من نوع آخر ـ سبق أن تحدثنا عنها ـ تمت مع الرؤية التي قدمها عن الحضارة الإسلامية في كتابه (العصبية والدولة).

لنبدأ حديثنا عن هذا الجانب الأول بالتذكير بأننا كنا قد انتهينا في القسم السابق مع ذلك النقد الذي وجهه الجابري للماركسية، وذلك عبر سحب ماركس منها والمطالبة لا باحتذاء نتائجه بقدر ما المطلوب تمثّل

---

(1) محمد عابد الجابري: (نحن والتراث)، مصدر آنف الذكر.

دوره، أي تطبيق المادية التاريخية بمنهجها العام على الحضارة الإسلامية. هذه المطالبة التي سنجده هنا يؤكدها بشكل جذري في نقده للقراءات التراثية، والتي صنفها إلى ثلاثة أصناف: قراءة سلفية، قراءة استشراقية، قراءة يسارية، أي أن (اليسار) لم يعد الجبهة التي من خلالها ينطلق الجابري في انتقاده للتيارات الأخرى، بل بات تيارًا من ضمن التيارات... والنقطة الرئيسة التي يأخذها الجابري عليه هي كونه (لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كمنهج مطبق) (ص 17)، مما يجعل هذه القراءة تنتهي إلى (سلفية ماركسية) (ص 18). ومن هنا يعلن الجابري قطيعته مع هذه القراءات، بل يعتبر أن (الدعوة إلى (تجديد العقل العربي)) لا تتم إلّا عبر (إحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر) (ص20). بعد ذلك يشرع الجابري ببناء رؤيته المنهجية في كيفية قراءة التراث قراءة تحقق هذه القطيعة، أي قراءة ليست تراثية للتراث، قراءة (تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث) (ص21).

هذا ما يتعلق بجانب القطيعة على مستوى المنهج، والتي ستكون أبرز نتائجها قطيعة مع المسلمات الأساسية التي حكمت خطاب الجابري في (العصبية والدولة)، وهذه المسلمات كالتالي: إن الحضارة الإسلامية كلٌ واحد، وإن تطور المعرفة فيها تطور تراكمي متواصل، وإن الانقسام في المجال الكلامي والفلسفي كان بين الفلاسفة من جهة وبين رجال الدين من جهة أخرى، وإن الإشكالية الرئيسة لهذا المجال إنما هي إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة. كل هذه المسلمات قطع معها الجابري، ففي مدخل هذا الكتاب، يؤكد الجابري أن وحدة فكر ما (لا تعني وحدة المفكرين... ولا وحدة الموضوعات... ولا وحدة الزمان ـ مكان... إنما تعني وحدة الإشكالية) (ص 27)، ثم بعد ذلك بعدة صفحات يصف الفلسفة العربية الإسلامية (في المغرب الأقصى والأندلس خاصة) بأنها (قد قطعت مع إشكالية المشارقة لتتبنى إشكالية المغاربة) (ص 40)، وتبني إشكالية جديدة، يعني ـ بحسب التوضيح السابق ـ وحدة فكر جديدة. هذا ما يتعلق بوحدة الفكر، أما بخصوص تراكميته، فالجابري منذ البداية

يوضح أن الفلسفة الإسلامية (لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)... بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجيا مختلفة متباينة) (ص 31)، وعندما يتحدث عن بداية تشكل الفلسفة في (المغرب الأقصى والأندلس) يتحدث عن (إعادة تأسيس للفلسفة في الفكر العربي والثقافة العربية) وأن الفلسفة التي (فشلت في تحقيق حلمها في المشرق... عليها الآن أن تبدأ من (الصفر) في المغرب) (ص 40). ومن هنا يمكن القول إن (تاريخ الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي هو تاريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع. اللحظة الأولى تأسست إبستمولوجيا على جهاز الميتافيزيقا الفيضية، وأيديولوجيا على دمج الدين بالفلسفة فطغت فيها نزعة روحانية مثالية جعلت القوى المتجهة إلى المستقبل في المجتمع تعيش في الحلم ما أخفقت في تحقيقه على الواقع. أما اللحظة الثانية فقد انطلقت إبستمولوجيا من نقدية ابن حزم وابن تومرت، وأيديولوجيا من الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي دمجت الدين في الدنيا والدنيا في الدين، ودولة المغرب والأندلس التي كان وجودها في حد ذاته يؤكد إمكانية التعدد في (الدنيا) في إطار وحدة الدين) (ص 43 ـ 44). ومن هذا وذاك، كفّ الانقسام أن يكون بين الفلاسفة ورجال الدين، بل أضحى انقسامًا بين (السينوية) المشرقية و(الرشدية) المغربية التي قطعت معها، ولكن على الرغم من كونها قطعت معها، إلا أن السينوية ما زالت موجودة بيننا وذلك لأن الغزالي قام بنشرها في الإسلام تحت اسم (الصوفية السنية). فتكون مهمتنا إذن أن نقطع (بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية (المشرقية) ولنخضها معركة حاسمة ضدها) (ص 50). وعلينا، بالمقابل، أن نيمم وجهنا شطر الروحية الرشدية وذلك لأن عصرنا يقبلها (لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في الواقعية والعقلانية والنظرة الأكسيومية، والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروحية السينوية (المشرقية) الغنوصية والظلامية) (ص 52).

وكما تبين، نجد الجابري المغربي الذي قطع مع القراءات التراثية

للتراث، يكتشف فلسفة مغربية عقلانية واقعية كانت هي الأخرى قد قطعت مع الفلسفة المشرقية الظلامية الغنوصية...إلخ. هل هذه مصادفة أم أنها تهمة مغرضة؟ فعلًا ما إن نشر الجابري كتابه، حتى اتُّهم بالشوفونية، وهو بنفسه أشار إلى ذلك في مقدمة طبعته الثانية، فبماذا أجاب عن ذلك؟ كان جوابه كالتالي: (لنكتف من جهتنا بالتأكيد مرة أخرى على أن القطيعة الإبستمولوجية بين ابن رشد وابن سينا قد تمت داخل الثقافة الإسلامية العربية الواحدة) إذ (إن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية يجعلنا نتحرك داخل الثقافة نفسها وبعيدًا عن الاعتبارات القومية. نقول (داخل نفس الثقافة) لأنها لا تحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين...) (ص 9). وهذا صحيح، فالجابري لم يكن يرمي من القول بالقطيعة بين المشرق والمغرب، أي عملية فصل قومي أو حضاري بين الاثنين، كان كل ما يريد الوصول إليه، هو أن دولة المغرب الأقصى التي استقلت مبكرًا مع الأدارسة، لها إشكاليتها ووحدة فكرها المستقلة عن إشكالية المشرق، إشكالية (الخلافة الواحدة) ووحدة فكرها، لكنه استقلال ضمن الثقافة الواحدة. وهذا ما سيرسخه ويؤكده الجابري عندما ينتقل لتمديد (الخطاب العربي المعاصر) على سريره الإبستمولوجي.

لنقل منذ البداية، وبشكل واضح، أن (الخطاب العربي المعاصر)[1] هو في حقيقته (رد بضاعة المشرق إلى المشرق)[2]. يمكن استشفاف ذلك، بجرد قائمة الأسماء المنقودة في ذلك الكتاب، إذ جميعها ينتمي إلى بلدان المشرق العربي، ما عدا استثناء واحدًا، وهو عبدالله العروي، والذي سنعود إليه فيما بعد. ولكن عملية الجرد هذه لا تقوم بذاتها كحجة كافية على هذا الحكم الذي نحكم به على الكتاب، لذلك فإننا نقيم هذا الحكم، لا على قائمة الأسماء المنقودة فقط، بل على طول القراءة التحليلية في

---

(1) محمد عابد الجابري: (**الخطاب العربي المعاصر**)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت 1994.

(2) وهي مقولة وصف بها الجابري الاتجاه الذي ستتخذه الفلسفة المغربية المستقلة عن الفلسفة المشرقية. انظر: محمد عابد الجابري: (**نحن والتراث**)، مصدر آنف الذكر، ص 43.

صفحات هذا الكتاب. ولنبدأ أولًا بالمقدمة، والتي سنكتشف فيها مشروع قراءة للفكر العربي تختلف عن سابقاتها. فهنا، لن نجد تفتيشًا عن (الجذور الاجتماعية) لظاهرة (الازدواجية) في الفكر العربي كما مر معنا من قبل. بل عوضًا عن ذلك، سنجد انصرافًا عمَّا يقف وراء هذا الفكر من (عوامل موضوعية تجد مصدرها في الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ارتباطها بالملابسات العالمية) (ص 10)، إذ (لا شيء يبرر الوقوف عند هذه العوامل وحدها. فالاستقلال النسبي ـ والواسع أحيانًا ـ الذي يتمتع به الفكر إزاء الواقع يفرض أيضًا البحث داخله عن عوائق تقدمه وأسباب وقوفه عند اجترار القضايا نفسها وبالطريقة نفسها). لنتذكر الآن، أن هذا (الاستقلال النسبي) للفكر إزاء الواقع، كان هو نفسه المنطلق الذي هاجم الجابري من خلاله أولئك الذين يربطون بين الفكر والواقع بشكل ميكانيكي، وراح هو ـ استنادًا على هذا الاستقلال نفسه ـ يفتش عن الجذور الاجتماعية الحقيقية التي من خلالها استنتج (زيف) هذه الإشكالية، إشكالية الأصالة والمعاصرة... أقول: هذا الاستقلال النسبي (والواسع أحيانًا) صار الآن مبرر عدم الوقوف عند هذه الجذور، صار مبرر إلغاء الواقع، الذي كان الفكر ـ سابقًا ـ (مرتبط دومًا بواقع اجتماعي واقتصادي معين). وعلى الرغم من كل ما يوحي به هذا الاكتفاء بالفكر من مثالية وانصراف عن الواقع، إلا أن ربط هذا الفكر بواقع محدد ـ هو واقع المشرق تحديدًا ـ وإرجاعه بكليته إليه، هو الهدف المسكوت عنه في هذا الكتاب. وهو الأمر الذي سنجده تلميحًا وبصعوبة بين ثنايا هذا الكتاب، وتصريحًا وبشكل مباشر عندما ننتقل للحديث عن (الواقع المستثنى) من الأحكام التي سيطلقها الجابري على هذا الخطاب، والذي سيمثله واقع المغرب في كتاب (المغرب المعاصر). فلنتوقف قليلًا إذن عند هذه التلميحات قبل أن ننتقل بشكل مباشر إلى التصريحات.

يختم الجابري فصل (الخطاب النهضوي) قائلًا:

(وإنه لمما يثير الدهشة حقًّا أن نجد المثقف العربي يتساءل، ويكرر السؤال، باستمرار: ماذا يجب أن نأخذ من التراث وماذا ينبغي أن نأخذ

من الغرب؟ ولا يتساءل مرة واحدة: (من أنا الآن وما أكون؟)... وإذن، فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولًا، هو فك إسارها من قبضة النموذج ـ السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملًا نقديًا. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة.) (ص 61).

عندما يسأل (المثقف العربي) ماذا نأخذ ـ هكذا بنون الجماعة ـ من التراث وماذا ينبغي أن نأخذ ـ بنون الجماعة أيضًا ـ من الغرب، فهو قطعًا يعرف من هو، إنه هو (العربي) لا غير... فتحت أي مبرر يجعل الجابري إشكالية (الأصالة والمعاصرة) هي محض مشكلة (هوية)، وإذا كانت الإجابة التي ستكون لسؤال: من أنا؟ هي غير: أنا العربي، فماذا تراها ستكون؟ لن نطرح إجابة نظرية، إذ إن مشروع الجابري نفسه يمثل إجابة تطبيقية لمثل هذا السؤال، إذ أن الأنا المستقلة التي من خلالها تستطيع التعامل بشكل نقدي مع كافة النماذج المحيطة بها ستنتهي لأن تكون الأنا (المغربية). هل نتجه ببحثنا هذا إلى اعتبار مشروع الجابري الفكري: مشروعًا قطريًا؟ الإجابة هي: كلا، وسيتضح هذا الأمر بعد قليل.

بعد أن يفرغ الجابري من الحديث عن الخطاب النهضوي طارحًا مشكلة الهوية، سينتقل إلى الخطاب السياسي، الذي عندما يحاول الكشف عن سبب عدول كل من الليبرالي والسلفي فيه عن طرح مطلب الديمقراطية بشكل مباشر والاستعاضة عنه بمطلب العلمانية لدى الأول والشورى لدى الثاني، أو بإشكالية علاقة الدين بالدولة أو العروبة بالإسلام، فإنه لا يكشف عن هذا من خلال الخطاب نفسه (المستقل نسبيًا وبشكل واسع أحيانًا) عن الواقع، بل يقوم بتذكيرنا بأننا إذا (عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي (= يقصد القرن التاسع عشر) وبحثنا عن هوية الليبرالي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة) (ص99). وبالتالي كان سر مطالبته بالعلمانية عوضًا عن الديمقراطية، هو تحاشي حكم الأغلبية وتقرير حقوق الأقلية... أما السلفي، فقد طالب بالشورى عوضًا عن الديمقراطية لأنه يرى أن تطبيقها (بالمعنى الذي تعنيه في إطارها المرجعي

الأصلي، أوروبا، معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على (الحل والعقد) في كل مجال) (ص 100). وعندما استقلت البلدان العربية، وهيمنت على خطابهم (فكرة الوحدة العربية)، فإن هذا الخطاب سيتجنب طرح شعار الديمقراطية (لأنه يخاف أن يستغل ضد (الوحدة) ويستعمل لضربها. إن الديمقراطية تعني فيما تعنيه (حقوق الأقليات) و (اللامركزية في الحكم) و(تقرير المصير)...إلخ ومن هنا سينظر إليها على أنها (تخدم) التجزئة، وبالتالي فلا بد أن يخاف منها على (الأهداف القومية)) (ص 101). ما نريد تسجيله هنا، وعلى عكس ما التزم به الجابري في مقدمته، هو، فقط، هذا اللجوء إلى (الواقع) لتفسير اختيار الخطاب السياسي العربي التعبير بإشكالية مواربة، إشكالية أخرى، غير تلك التي من المفترض أن يطرحها، واستنتاج أسباب هذا الاختيار من ذلك الواقع نفسه. هذا ما نريد تسجيله كملاحظة، لكن ما نريد أن نستنتجه من هذه الملاحظة، هو أن تحديد هذه الإشكاليات بهذا الواقع وربطها به بهذا الشكل يعني أن هذه الإشكالية تجد كل مبررات طرحها في ذلك الواقع وحده، وبالتالي لا مبرر لطرحها عند الانتقال لواقع آخر، لا مبرر لطرح إشكالية مثل (العلاقة بين الدين والدولة) أو (العروبة والإسلام) في واقع لا توجد فيه أقليات عرقية أو لم يخضع لإمبراطورية عثمانية من قبل... أي لواقع (المغرب) كما يراه الجابري... ومرة أخرى: فإن ما نستنتجه هنا، سيقوم الجابري بالتصريح به فيما بعد كما سنرى.

وقبل أن ينتقل، وننتقل نحن معه، إلى خاتمة الكتاب، سيتوقف الجابري عند الخطابين القومي والفلسفي، ليستنتج من العلاقات التي يربطها الأول بين الوحدة والاشتراكية وتحرير فلسطين أنه خطاب إشكالي، أي يطرح مشاكل لا حل لها، ماورائي، بمعنى أنه خطاب في الممكنات الذهنية أي في ما بعد الواقع العربي. وعندما ينتقل إلى الثاني، فهو يقسمه إلى قسمين: القسم الأول ويتعلق في محاولة هذا الخطاب تأصيل فلسفة الماضي، وهنا يكرر أحكامه التي أوردها في مدخل (نحن والتراث)، ويحكم بالفشل على كل هذه المحاولات. أما عندما يقوم في القسم الثاني بتقليب محاولات تأسيس فلسفة عربية معاصرة - وجودية بدوي، وجوّانية

أمين، ورحمانية الأرسوزي ـ فإنه سيستعيد الحكم الذي حكم به بالأمس على فلسفة ابن سينا المشرقية: بأنها كلها فلسفات (لاعقلانية). وهذا التماثل في الحكم، ليس مصادفة، فالخطاب العربي المعاصر يلتقي مع الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، كما سيذكر الجابري في خاتمته، (في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلًّا منهما عبارة عن قراءة، أو قراءات، لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص). وفي هذه الخاتمة نفسها، المعنونة بـ (الاستقلال التاريخي للذات العربية)، يقول الجابري في خلاصة مركزة:

(هيمنة النموذج ـ السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف (الأيديولوجي) في التغطية على جوانب النقص في (المعرفي) جوانب النقص في معرفة الواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر... وسواء اعتبرنا هذه الخصاص المترابطة سببًا أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبر عنه غرامشي بـ(الاستقلال التاريخي التام)، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال) (ص 204).

وعندما يتساءل الجابري: (كيف السبيل إذن، إلى تحقيق (الاستقلال التاريخي) للذات العربية؟ يأتي الجواب بأنه: التحرر من النموذجين اللذين سيطرا عليها، التراث والغرب، (التحرر من سلطتهما السلفية، سلطتهما المرجعية). وعلى الرغم من أن هذا التحرر شرط للنهضة، إلا أنه (ليس شرطًا كافيًا. وإذن فلا بد من حضور (الأنا) العربي حضورًا واعيًا، حضورها كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة). ومن هنا لا بد من القطيعة مع (المائة سنة الماضية) التي أنتجت مثل هذا الخطاب العربي المعاصر، التي لم تكن خصائصه الأساسية الماهوية المذكورة آنفًا (إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيرورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق (العقل العربي)، أي منذ (عصر التدوين) عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداءً

من منتصف القرن الثاني للهجرة) (ص 207). وهكذا إذن، انتهت قراءة (الخطاب العربي المعاصر) إلى حكم مشابه، إن لم يكن مطابقًا، للحكم المصدر على الروح السينوية المشرقية... لنسأل مرة أخرى: هل هذا مصادفة؟

لنقم الآن بإعادة تركيب الصورة من جديد، إذ إن (الأفكار لا تنزل من السماء)، كما يقول الجابري، (إنها انعكاس واضح ومطابق، قليلًا أو كثيرًا، لوضعية اجتماعية تاريخية)[1]. ففي الماضي، وفي (مجتمع قدر له أن يكون ملتقى للأجناس والديانات والعادات والأفكار ولكل الميولات الفكرية والسياسية)، في مجتمع وجد نفسه (يعاني من كثرة كاثرة تهدد كيانه ووحدته: كثرة في الأجناس والأقوام، كثرة في الأقليات الدينية والأصول الثقافية والحضارية، كثرة في الحركات الاعتراضية المتمردة، وأيضًا كثرة تفرض نفسها على مستوى الطموح إلى إنشاء الكيانات القومية والسياسية)... في مثل هذا المجتمع، أصبحت (المشكلة الرئيسة) التي تعاني منها دولته هو (تحقيق نوع من الوحدة يضمن لها سلطتها واستمرارها). من هذا الواقع، لن يكون (المشكل الأساسي الذي تمحورت حوله حركة) الفكر المعبر عنه إلا (مشكل التوحيد والتعميم: توحيد اللغة والقانون والعقيدة والأيديولوجية السياسية وتعميمها جميعًا)، ومن هذا كله برزت فلسفة ابن سينا المشرقية الغنوصية التي، وهذه واحدة فقط من جرائمها، (قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة) (226). هذه الروح السينوية، هي بالضبط ما ستقوم الروح الرشدية العقلانية البرهانية بالقطيعة الإبستمولوجية معها، (قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية) (ص 212)، وما ذلك إلا لأن هذه الروح ستتشكل في دولة لم تكن تعاني (من تلك الكثرة الكاثرة) إذ (لا تعدد في الجنسيات... ولا تعدد في الثقافات... أما مشكلة الخلافة مشكلة (وحدة السلطة واستمرارية الدولة) فلقد كانت غير ذات موضوع: لقد انفصل المغرب والأندلس من الخلافة الإسلامية مع

(1) محمد عابد الجابري: (نحن والتراث)، مصدر آنف الذكر.

قيام الدولة العباسية نفسها وبقي بعيدًا عن تأثير الصراعات السياسية والمذهبية في المشرق) (ص 234). هذا في الماضي، الذي لن يكون الحاضر بعيدًا عنه، إذ أن الخطاب العربي المعاصر: خطاب ماورائي إشكالي لاعقلاني غير مباشر ويعبر غالبًا عن (أحوال نفسية) لا موضوعات عقلية، وهو كذلك لأنه على ما يبدو محض استمرار لتلك الروح السينوية، وذلك ربما لاستمرار ذلك التنوع والتعدد في الأقوام والديانات في المشرق. ومن هنا ـ وهذا ما نراه مؤدى كلام الجابري ـ تبرز الحاجة للقطيعة معه، هذه القطيعة التي لن تتحقق حتى (يقيض الله لها) رجلًا ينتمي إلى واقع مختلف عن واقع المشرق العربي، واقع غير متعدد ولم يخضع لتلك الإمبراطوريات المتعددة، أي بحاجة لرجل مغربي تحديدًا، ابن رشد جديد. وعند هذه المرحلة تحديدًا، سنطرح هذا السؤال: أليست هذه الصورة تعبر أصدق تعبير عن كل ما عابه الجابري على الخطاب العربي المعاصر؟ ألسنا هنا أمام ذلك الثابت الذهني في العقل العربي الذي ما فتئ الجابري يعرض به، أعني قياس الحاضر على الماضي؟[1] أليس كل ما يريد قوله لنا الجابري في مشروعه هذا، هو عينه ما يكرر رفضه له. أي أنه (لن يصلح آخر هذه الأمة (= الخطاب العربي المعاصر) إلا بما صلح بها أولها (= تكرار قطيعة الروح الرشدية مع الروح السينوية))؟ سنترك هذه الأسئلة مفتوحة، لننتقل إلى مسألة مهمة، كنا قد أجلنا الخوض فيها.

تتمحور هذه المسألة حول هذا السؤال: إن كان ما نتجه إليه في قراءتنا لكتاب الجابري (الخطاب العربي المعاصر) باعتباره محض (رد بضاعة أهل المشرق للمشرق) صحيحًا، فكيف نستطيع تفسير ورود اسم عبدالله العروي، وهو المفكر المغربي، ضمن قائمة الأسماء المنقودة، ليس في هذا الكتاب فقط، بل حتى في (نحن والتراث)؟ والحقيقة أن ورود اسم العروي في مشروع الجابري بهذا الشكل إنما هو أحد أهم القرائن التي نستند عليها فيما نتجه إليه في هذه القراءة. لنوضح ذلك أكثر

---

(1) نحن نراه هنا بشكل أسوأ، أي باعتباره قياسًا للماضي على الحاضر، انطلاقًا من عدم تسليمنا بذلك الدور البطولي الذي يعطيه الجابري لابن رشد و(المدرسة المغربية).

بالعودة إلى مقدمة كتاب العروي (الأيديولوجيا العربية المعاصرة) سنجد أن دافعه لتأليف الكتاب هو ما لاحظه (من تعثر واضح، على المستويين السياسي والثقافي، في مسيرة المغرب بعد عشر سنوات من استقلاله). ولكن العروي يوضح بأنه ما إن شرع بدراسة المغرب، لم يستطع (الوقوف عند حدود الوطن المغربي) إذ (لم تلبث الدراسة أن شملت مجموع الشعوب الناطقة باللغة العربية)، مبررًا ذلك بأن المغاربة يلجأون (إلى إشكالية سبق أن لجأ إليها مفكرون من بلدان عربية أخرى. فلا يمكن الحكم على البعض دون الحكم على الجميع) [1]. هذا الكلام كتبه العروي بالفرنسية، وغالبية كتبه التي أصدرها حتى لحظة كتابة الجابري لكتابيه السابقين كانت بالفرنسية. وعلى الرغم من أن كتاب (العرب والفكر التاريخي) صدر بالعربية، إلا أنه (نشرت معظم فصوله في كتاب صدر له أخيرًا بالفرنسية بعنوان : أزمة المثقفين العرب ـ (باريس ـ ماسبيرو 1974)) كما يذكر الجابري في سلسلة المقالات التي كتبها تحت عنوان (مساهمة في النقد الأيديولوجي) ناقدًا فيها مشروع العروي منتصف سبعينيات القرن الماضي. إذن، يصدق على خطاب العروي بأنه خطاب ـ كما يقول الجابري ـ (يخضع لأدوات فكرية ومفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء (العقل العربي))، وهو المبرر الذي لأجله أقصى الجابري كل كتابات العرب باللغات الأجنبية من تحليله للخطاب العربي[2]، وهو نفسه المبرر الذي لأجله رفض التعرض لفلسفة (الشخصانية) التي اشترك في الترويج لها كل من المغربي محمد عزيز الحبابي والمشرقي رينيه حبشي. فحضور العروي هنا، بوصفه شبه استثناء من هذا الشرط، له دلالة ما، وهي لا علاقة لها بالنقد الذي كتبه الجابري في مقالاته تلك، إذ إن الجابري نفسه في مشروع (نقد العقل العربي) تبنى تقريبًا غالبية ما كان ينقمه على العروي (المنهج التاريخاني،

(1) عبدالله العروي، (**الأيديولوجيا العربية المعاصرة**)، المركز الثقافي العربي، ص 23.

(2) لو سمحنا لأنفسنا بتوسيع مدى استنتاجاتنا لقرأنا في هذا الاشتراط أنه تفادٍ مسبق لإدراج كتابات المثقفين المغاربة. إذ إن التأليف المغربي كان في جله فرنكفونيا.

فصل الفكر عن الواقع، تقمص ماركس ورفض الماركسية..إلخ). إننا نعتقد أن (جرم) العروي، الذي أدى به ـ على الرغم من مغربيته ـ إلى أن يدرج مع قائمة المشرقيين، إنما هو تقريره الصريح باتصال المشرق بالمغرب، وبحثه عن حل لإشكاليات المغرب في كتابات مشرقية، أي أن جرمه هو كونه لم يرَ ذلك الانفصال بين المغرب والمشرق، كونه ـ إن صحت التسمية ـ مغربيًا (متمشرق)، فاستحق بذلك أن يدرج مع قائمة المشارقة. ونحن إذ نقول ذلك، فنحن على وعي كامل بأن جزءًا كبيرًا من هذه الأطروحة التي نقدمها هنا في قراءتنا لأعمال الجابري مبنية على ذلك الحدس الذي صدرنا به هذا البحث، وما كان لنا أن نتقدم بها لولا أننا وجدنا تأكيدًا له في كتابه (المغرب المعاصر) ذلك الكتاب المضنون به على أهل المشرق في نشره وتوزيعه، فلنتجه إليه الآن...

ب- وصل حاضر المغرب بماضيه:

إذا كان (القطع) و(القطيعة) و(الانقطاع)، هي اللغة المهيمنة على خطاب الجابري عند الحديث عن المشرق وفلسفة المشرق وخطابه العربي المعاصر، فإن (الاتصال) و(الاستمرارية) و(الثوابت) هي اللغة التي ستسيطر على خطابه عند حديثه عن المغرب. سيتحدث الجابري في هذا الكتاب [1] عن موضوعات متفرقة، عن (الأصالة والتحديث) في المغرب عبر تحليل تطور الإنتلجنسيا المغربية، وعن علاقة الديني بالسياسي في المغرب، وعن (يقظة الوعي العروبي) في المغرب، وعن (المقاومة في المغرب) وثوابتها التاريخية، وعن مسألة (الحداثة السياسية) في الدولة المغربية المعاصرة، وعن تجربة المغرب التنموية، ويختم أخيرًا بمشروع رؤية عن تاريخ (الحركة الوطنية المغربية). نستطيع ملاحظة أننا هنا أمام الموضوعات المطروحة نفسها في الخطاب العربي المعاصر: علاقة الدين بالدولة، علاقة الإسلام بالعروبة، الديمقراطية، الأصالة والمعاصرة....

---

(1) محمد عابد الجابري: (المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية)، مصدر آنف الذكر.

وغيرها، الفارق هنا أن تلك الموضوعات كانت تطرح بمعزل عن التاريخ، وهذه هنا يتم تطويرها من خلال التاريخ... فهل سيعاني المغرب في هذه الموضوعات من تلك الخصائص نفسها التي عانى منها (الخطاب العربي المعاصر)؟ هذا ما سنحاول اكتشافه في تصفحنا لهذا الكتاب، والذي لن يكون دورنا فيه أكثر من إبراز آراء الجابري في هذه المواضيع، دون الدخول في عمليات تأويل وقراءة، إذ إن الوضوح الذي يعبر به الجابري عن آرائه يغني عن أية محاولة تأويل.

في البحث الأول المعنون بـ (تطور الإنتليجانسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب)، يفتتح الجابري حديثه بشرح (خصوصية) هذه الإشكالية في المغرب [1]. وهو يقوم بذلك عن طريق إبراز (أهم العناصر التي تؤسس هذه الخصوصية، وذلك من خلال مقارنة سريعة بين وضع (Statut) إشكالية الأصالة/ الحداثة في المشرق العربي ووضعها في المغرب) (ص 9). فيبدأ بتقرير أن (المحددات التي وجهت هذه الإشكالية في المشرق لم تكن حاضرة كلها في المغرب)، وأهم هذه العناصر: (الحكم التركي من جهة والأقليات الدينية من جهة أخرى) (ص9). حيث إن (غياب هذين العنصرين في المغرب ـ الذي حافظ على استقلاله خارج الإمبراطورية العثمانية والذي لم توجد فيه منذ الفتح الإسلامي أية أقلية دينية غير اليهود ـ قد جعل الفكر الإصلاحي النهضوي فيه يتحرر إلى حد كبير من مفعول الخلفيات السياسية والأيديولوجية التي كانت تحرك في المشرق ذلك التعارض بين السلفية والحداثة وتضخمه إلى الدرجة التي جعلته يبدو في بعض الأحيان في صورة تعارض بين الإسلام والعروبة على صعيد تحديد الهوية، أو بين الجامعة الإسلامية والقومية العربية على صعيد الاختيار السياسي. لقد ظلت مقولتا (العروبة) و(الإسلام) في المغرب تعنيان شيئًا واحدًا، كما ارتبطت السلفية

---

(1) تجدر الملاحظة لنقطة رئيسية، فعندما يتحدث الجابري عن المغرب، فإنه إنما يقصد حصرًا دولة المغرب الحالية، لا المغرب الكبير الذي يضمّ الجزائر وتونس والمغرب.

بالإصلاح أولًا ـ الإصلاح الديني ـ وبالتحديث ثانيًا لتشكل في نهاية الأمر الأساس الذي قامت عليه الحركة الوطنية التي كانت في آن واحد حركة من أجل تحديث الفكر والمجتمع من جهة ومقاومة الحماية والمطالبة بالاستقلال من جهة ثانية) (ص 10). ليس هذا فقط، بل يعود في خاتمة بحثه هذا ليزيد هذا الأمر توضيحًا قائلًا- في نص سنقتبسه بطوله:

(إن غياب هذين العنصرين (= الأقليات، والحكم التركي) عن المحددات التي تؤطر إشكالية الأصالة/ الحداثة في المغرب قد أبعد عن الساحة الفكرية والأيديولوجية ذلك التعارض بين (الإسلام) و(العروبة) الذي عانى منه الفكر النهضوي في المشرق، باعتبار أن (الإسلام) كان يعني الارتباط بالخلافة العثمانية والجامعة الإسلامية - الشيء الذي كانت ترى فيه الأقليات الدينية غير الإسلامية هضمًا لحقوقها واستبدادًا للأغلبية المسلمة عليها- وبالمقابل فـ(العروبة) كانت تعني الخروج على الخلافة الإسلامية والتحرر من الحكم التركي واستبدال الجامعة الإسلامية بالقومية العربية، الشيء الذي كانت ترى فيه الأغلبية المسلمة مواصلة الأقليات الدينية، والمسيحية منها خاصة، الاحتفاظ بوضعها كنخبة عصرية تستأثر بقسط كبير من السلطة الاقتصادية خاصة، وهذا كانت ترى فيه الأغلبية المسلمة هضمًا لحقوقها كأغلبية (= هنا يفتح الجابري هامشًا يقول فيه (انظر معالجتنا لهذه المسألة في كتابنا: الخطاب العربي المعاصر (الخطاب السياسي)....).... (و) التعارض بين (الإسلام) و (العروبة) في المشرق... قد انسحب هناك أيضًا على (الأصالة) و(الحداثة) باعتبار أن (الأصالة) تمثل أو على الأقل ترتبط بـ(الإسلام) وأن (الحداثة) تمثل أو ترتبط بـ(العروبة) أي بالدعوة إلى اعتماد رابطة القومية العربية وحدها. ومن هنا كانت المواقف في المشرق: إما الأخذ بـ (الإسلام) وإما بـ(العروبة) وإما محاولة الجمع بينهما، وهكذا انقسم الفكر العربي النهضوي في المشرق إلى ثلاثة تيارات رئيسة: تيار سلفي، إسلامي، يتبنى الأصالة ويدعيها، وتيار ليبرالي ـ عروبي، يتبنى الحداثة ويدعيها، وتيار توفيقي يحاول الجمع بينهما، بين السلفية والليبرالية على صعيد الأيديولوجيا، وبين الإسلام والعروبة على صعيد الهوية.

إن غياب هذه الخلفيات الأيديولوجية، الطائفية الأصل والمصدر، عن الساحة المغربية جعل وضع Statut إشكالية الأصالة/الحداثة يتحدد أساسًا بالمعطيات الخاصة بالمغرب ويتطور بتطورها. ومن هنا كانت الآراء والأفكار التي تأتي من المشرق سواء من قلم الأفغاني أو عبده أو لطفي السيد.... كانت آراء هؤلاء جميعًا تؤخذ هنا في المغرب في منطوقها (البريء) أي بوصفها آراء، متكاملة وإن اختلفت، تصدر عن (همّ) فكري واحد لتوظف، بعيدًا عن خلفياتها الأيديولوجيا الدينية والطائفية المحلية، توظيفًا جديدًا يخضع لمعطيات الوضعية المغربية الخاصة) (ص 39 ـ 40).

هذا النص واضح إذن: المشرق بطوائفه وخضوعه للنفوذ العثماني، جعل وضعيته مختلفة عن المغرب.. وما ذلك إلّا لأن (المغاربة جميعهم ومنذ أحقاب طويلة سنيين مالكيين) (ص 39). ولا يكتفي الجابري برسم هذه القطيعة بين الجانبين، بل يطرح نموذجًا خاصًا لكيفية انتقال الأفكار من المشرق إلى المغرب.. وذلك وفق النموذج التالي: تطرح الافكار في المشرق نتيجة أوضاعه الخاصة، وقبل أن يتقبلها المغرب، يقوم بعزلها عن سياقها الاجتماعي، ويتلقاها كأفكار (بريئة) ليعود إلى توظيفها من جديد في مجاله الخاص وصراع القوى الخاص به. هل نحتاج إلى مزيد تعليق؟ لا نعتقد ذلك...

لقد كثفنا الاقتباسات من هذا الفصل لأنه يطرح خلاصة و(زبدة) رؤية الجابري في الموضوع، وهي رؤية ضرورية ومكملة لأطروحاته السابقة، وفي نفس الوقت مؤكدة لما نحاول بناءه على طول هذه القراءة. سننتقل الآن للفصول الأخرى لنؤكد مظاهر أخرى من خصوصية المغرب عند الجابري في القضايا الأخرى. ففي علاقة (السياسي والديني في المغرب)، ينطلق الجابري في مناقشته لظاهرة الصحوة الإسلامية في المغرب من عدة معطيات تاريخية: أولها أن المغرب من الأقطار التي ((مسح) الإسلام فيها (الطاولة) مسحًا) (ص46)، وثانيها (أن المجتمع المغربي قد ضم منذ الفتح الإسلامي عنصرين متمايزين: البربر (السكان الأصليون) والعرب (الفاتحون ثم القادمون من المشرق والأندلس) غير أن تواجد هذين العنصرين وبقاءهما متمايزين في تداخل، أو متداخلين في تمايز، لم يطرح طوال تاريخ المغرب أي مشكل

سياسي أو ديني، من ذلك النوع من المشاكل التي عرفتها وتعرفها المجتمعات ذات الأقليات الدينية أو الإثنية) (ص 46). أما الثالث فهو أن (الإسلام الذي استقر في المغرب منذ الفتح الإسلامي وأخذ في التغلغل في جسم المجتمع المغربي على مر العصور كان هو (الإسلام الأول)... إنه إسلام (السلف الصالح)) وعلى الرغم من تردد أصداء بعض الدعوات الأخرى إلا أن الاتجاه الذي ظل سائدًا هو (الاتجاه السني كما يعبر عنه المذهب المالكي في الفقه والمذهب الأشعري في العقيدة مع الرجوع إلى (الأصول) إلى (طريقة السلف) بين حين وآخر) (ص 47). ورابع هذه المعطيات هو أن استقلال المغرب المبكر عن الخلافة العباسية، وتحول الدولة فيه من مجرد دولة منشقة إلى دولة محاربة، تقوم بتوحيد المسلمين وتساهم في الفتح، هذا التحول جعل الملوك في المغرب (يشعرون باستحقاقهم الألقاب التي تضفي الشرعية الدينية على حكمهم) مثل (أمير المؤمنين) و(الخليفة)، التي يقتضي حملها الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية، والتي لا يمكن أن تتأتى للخليفة ما لم ينل بيعة أهل الحل والعقد، والذين هم القبائل وبيعتهم تضفي شرعية سياسية، والعلماء والذين يضفي رضاهم عن الخليفة، أو مجرد سكوتهم، شرعية دينية. ومن هنا ننتقل إلى المعطى التاريخي الخامس والأخير، وهو أن العلماء، الفقهاء خصوصًا، كانوا دومًا يقومون بدور سياسي مهم في المغرب، يصل في بعض الحالات (إلى إعلان خلع الحاكم أو الامتناع عن مبايعته، أو مبايعته بشروط معينة). وهذه العوامل مجتمعة، تجعل حلم الجماعات الإسلامية ـ التي (لها ارتباطات خارجية مع حركات مماثلة في الوطن العربي) ـ في (إقامة الدولة الإسلامية) ـ كما هي متمثلة في إيران ـ في المغرب غير قابل للتحقق ما لم تتبنَّ هذه الجماعات (أهدافًا سياسية واجتماعية تستجيب لمطالب الجماهير ومطامحها المادية والمعنوية). واستنادًا على ما استعرضه الجابري من كيفية توائم السلفية الإصلاحية مع الحركة الوطنية في تحقيق استقلال المغرب، تستطيع هذه الحركات الدينية أن تنجح إذا قامت بتبني القضايا المطروحة اليوم في المغرب (قضايا الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع والدولة)... وحينها ستصبح (سلفية جديدة)

تختلف عن السلفية الوطنية ذات المضمون اللبرالي، في كونها ذات مضمون (ديمقراطي وطني اشتراكي).

هذا فيما يتعلق بالعلاقة بين السياسي والديني، لننتقل الآن إلى رصده لكيفية تشكل عملية (يقظة الوعي العروبي في المغرب). يوضح الجابري معنى (الوعي العروبي) باعتباره (الوعي بالانتماء إلى الأمة العربية)، ويعرف هذه الأخيرة بأنها (حقل ثقافي وإطار حضاري يتحددان بثلاثة عناصر رئيسة: وحدة اللغة ووحدة التاريخ، بصورة عامة، ووحدة الأهداف والمصير، مع الأخذ بعين الاعتبار التعدد والتنوع داخل (الوحدة) في كل عنصر من هذه العناصر) (ص 75). وهو فضّل تعبير (الوعي العروبي) على (الوعي القومي) المشهور في المشرق، لأن هذا الأخير مثقل (بمضمون (وحدوي) أيديولوجي) مما يجعله مفهومًا تبشيريًا (يبشر بالوحدة العربية ويمجدها)، وبالتالي يطرح نفسه (كبديل، أو على الأقل كمنافس، لمفهوم (الوعي الوطني) الذي يحمل، بسبب هذا التقابل، مضمونًا قطريًا). ولأن (ايديولوجيا الوحدة العربية) ترفض النزعة القطرية، فقد اعتبر (الوعي الوطني) مناقضًا للوعي القومي. ولهذا كله، يفضل الجابري استخدام (الوعي العروبي) لأنه ـ كما يقول ـ (أقل انغماسًا في الأيديولوجيا). وإضافة إلى ذلك هو مؤسس على (شعور وإيمان بقيام نوع من الوحدة هي أساسًا وحدة الحقل الثقافي والإطار الحضاري اللذين يتحددان كما قلنا بوحدة اللغة والتاريخ والمصير والأهداف، وأكثر من ذلك ينزع نزوعًا نحو تقوية هذه الوحدة وترسيخها وتعميمها، ولكنه لا يدخل في تناقض، بل ولا في تقابل أو تغاير مع الوعي الوطني (القطري)، أي (الوطنية) المحدودة بحدود قطر من الأقطار العربية) (ص 76). وهو يؤكد أنه لا يصدر في تمييزه هذا عن دوافع أيديولوجية معينة، وأنه ليس ضد التبشير بالوحدة العربية، وإنما يرمي من اعتماد هذا التمييز إلى (فسح المجال، منهجيًا، لإبراز ما هو (خاص) داخل ما هو (عام)، وبالتالي التمكن من تسليط الضوء عليه وتحليله. بل إن هذا التمييز يجعلنا نتبين في مفهوم (الوعي القومي) نفسه جانب (الخاص) فيه، الجانب الذي أسسه أول مرة. ذلك أن مفهوم (الوعي القومي)، أو (القومية)، المثقل بأيديولوجيا الوحدة إنما ظهر في الشام

أساسًا، كتعبير عن رفض التجزئة التي تعرضت لها سورية الكبرى الطبيعية إثر الحرب العالمية الأولى، وذلك بعد أن كانت بلدًا واحدًا رغم توزعها إلى عدة ولايات في العهد العثماني. إن قيام، بل إقامة، دول متعددة، وليس دولة واحدة، في سورية الطبيعية (دولة لبنان، دولة سوريا، دولة الأردن...) كان في الحقيقة والواقع تجزئة لبلد واحد، أي كسرًا لوحدة كانت قائمة، إن لم يكن على شكل دولة، فعلى الأقل في صورة ولايات تابعة لدولة واحدة هي الدولة العثمانية، ولايات كان أهلها يطمحون، مع هبوب رياح النهضة العربية الحديثة، إلى الاستقلال عن الترك وتكوين (دولة عربية واحدة) (عربية: لا من الخليج إلى المحيط كما نقول اليوم، بل بمعنى أنها تضم الولايات العربية العثمانية في القسم الآسيوي من الوطن العربي...). وعندما قامت دول هذه المنطقة، وفق ما خططت له الدول الاستعمارية، أصبحت النزعة القطرية، داخل هذه الدول، نزعة لا قومية تخدم التجزئة ضدًّا على الوحدة... هناك في الشام وشبه الجزيرة.

وواضح أن ما يبدو هنا في موضع المعتدى عليه هو، بالدرجة الأولى، (الأرض) وليس الهوية: فعملية التقسيم وإقامة الحدود، وبالتالي الفصل والعزل عملية مورست على الأرض ومن عليها وليس على الهوية الثقافية والحضارية. ولقد بقيت عروبة الكيانات السياسية، أي الدول، التي أنشئت على أرض سورية الكبرى وشبه الجزيرة، قائمة ولم تمس بسوء. إن الهوية العروبية التي تتحدد كما قلنا بوحدة اللغة والتاريخ والثقافة والأهداف والمصير لم تكن مستهدفة من وراء عملية (التجزئة)، لأن هذه كانت أساسًا عملية سياسية، أي ذات أهداف سياسية اقتصادية استراتيجية...إلخ. هذا المعنى الخاص، المحلي والمحدود، لعبارة (الوعي القومي) ولمفهوم (القومية) قد حدث تعميمه فيما بعد، مع قيام دول عربية أخرى لم تكن قائمة من قبل كدول، أو استعادة دول كانت قائمة بالفعل لاستقلالها وسيادتها، فأصبحت (الفكرة القومية) ومفهوم (القومية العربية) و(الوعي القومي) تعني ما كانت تعنيه في الأصل ولكن مع زيادة في (الماصدق) ـ حسب تعبير المناطقة ـ بمعنى أن مضمونها الوحدوي التبشيري أصبح يشمل جميع الأقطار العربية من الخليج إلى المحيط، ومن دون شك فإن هذا التعميم لم

يقم على فراغ، بل هناك معطيات موضوعية تبرره وفي مقدمتها العناصر الثلاثة التي قلنا إنها تؤسس (الوعي العروبي) (= اللغة والتاريخ والمصير المشترك)، ومع ذلك يبقى أن مفهوم (الوعي القومي) يحمل خصوصية المنطقة العربية التي ظهر فيها: خصوصية تجربة (بلاد الشام).

وإزاء هذه الخصوصية (الشامية) هناك خصوصيات أخرى عرفتها مناطق عربية عاشت ظروفًا تاريخية تختلف، قليلًا أو كثيرًا، عن ظروف المنطقة التي تحدثنا عنها. من هذه المناطق: اليمن ومصر والسودان والمغرب العربي) (ص 76 ـ 78). وطالما أن الحديث عن المغرب، والذي تعرض لعملية تجزئة لم تصل إلى حد قيام كيانات سياسية متنوعة، فإن ردة الفعل إزاء هذه التجزئة كانت المطالبة بـ(وحدة التراب الوطني) وليس الوحدة بالمضمون القومي السابق. وبما أن المغرب كان، وعلى مدة أربعة عشر قرنًا، (وحدة جغرافية وسكانية وسياسية متميزة... فإن المضمون (الوحدوي) الذي حمله مفهوم (الوطنية) فيه، كان ينصرف أساسًا إلى وحدة الدولة... وهكذا فبينما تأسست فكرة (القومية) في بلاد الشام على رفض الدول القطرية المستحدثة في مجال طبيعي واقتصادي واحد كان يطمح أهله إلى إنشاء دولة (عربية واحدة)، قامت فكرة (الوطنية) في المغرب على المطالبة باسترجاع سيادة الدولة الوطنية القائمة، ضمن حدودها السابقة على الحدود التي فرضها الاستعمار، الفرنسي والإسباني) (ص79). هذا أحد جوانب الاختلاف، أما الجانب الآخر الذي (تختلف فيه المسألة الوطنية في المغرب عن القضية القومية في المشرق) فيتعلق بمسألة (الهوية). فلم يكن أحد من أبناء سكان هذه المنطقة التي تمتد من الخليج إلى المحيط يحدد هويته بكونه عربيًّا (بالمعنى الذي نعطيه اليوم لهذه الكلمة، والذي يفيد الانتماء إلى ما نسميه اليوم بـ(العروبة)). بل كانوا يحددون أنفسهم بالإقليم الذي ينتمون إليه، أو بالدين الذي يعتنقون. (إذن، عندما نتحدث عن (العروبة) أو (الوعي العروبي)، وبالأحرى (الوعي القومي) فإننا نتحدث عن ظاهرة جديدة ترتبط كما قلنا باليقظة العربية الحديثة وتشكل أحد مظاهرها وتجلياتها.) وبما أن المغرب (لم يخضع للخلافة العثمانية، ولا لأية خلافة أخرى بعد

سقوط الأمويين، فإنه من المنتظر، وهذا ما حصل فعلًا، أن يختلف المظهر الذي ظهر به (الوعي العروبي) في المغرب عنه في المشرق). وفي محاولته لتلخيص الفرق الأساسي بين الاثنين، يرى الجابري بأنه (إذا كانت يقظة (الوعي العربي) في المشرق العربي قد ارتبطت بجملة عوامل أهمها تحدي (الآخر) التركي وتهديده للعنصر العربي ومقومات وجوده من خلال سياسة التتريك خاصة، فإن (الوعي العروبي) في المغرب قد ارتبط ظهوره ويقظته بعامل واحد، تتضاءل دونه كل العوامل الأخرى الممكن ادخالها في الحساب، هذا العامل هو ما كان يعبر عنه دهاقنة الاستعمار الفرنسي بـ(السياسة البربرية للحماية الفرنسية في المغرب) وبعبارة أخرى إن (الآخر) الذي كانت يقظة (الوعي العروبي) في المغرب جوابًا على تحديه وتهديده، لم يكن تركيا (الإسلامية) بل فرنسا (النصرانية)) (ص 79). صحيح أن الجابري في خاتمة بحثه، بعد توضيح جوانب اختلاف المسألة الوطنية في المغرب عن القضية القومية في المشرق، يعود فيؤكد بأن أي حديث عن (شيء اسمه (خصوصية الوعي العروبي) في مغرب ما بعد منتصف الستينيات) هو حديث (لا موضع له ولا معنى)... صحيح أنه يقوم بذلك، لكن فقط ليعود ويؤكد، أن المغرب أشد استعصاءً من باقي الدول العربية الأخرى أمام السياسة الاستعمارية التي تحاول (تحريك الطائفية والنزعات القبلية) في محاولتها لعرقلة نشوء تيار وحدوي عربي، وأن الوضع فيه بات يتجه إلى أن (يعطي للصراع الاجتماعي مظاهره وأبعاده الحقيقية) (ص 109)، أي أنه صراع بين (المحظوظين) و(المحرومين).

وهكذا، ومع كل فصل نجد في خطاب الجابري حرصًا متزايدًا على تمييز المغرب عن المشرق... لكنه في الفصل الذي يخصصه للمدلول التاريخي للمقاومة المغربية، يشرع في الحديث عن (ثوابت تاريخية)، هي نفسها الخصائص التي ذكرت سابقًا، لكنها هنا تأتي مرتبة بدقة أكثر: فالثابت الأول هو الاستمرارية التاريخية لدولة المغرب منذ عهد الأدارسة، كدولة وطنية (بمعنى أن القائمين بها كانوا من سكان المغرب ولم يكونوا قط دخلاء على المغرب لا من المحتلين ولا الغزاة...) (ص116)، والثاني هو الوحدة الجغرافية للمغرب، أما الثالث فهو الشرعية الوطنية، وهي أمر

مختلف عن الشرعية الدينية المفروغ منها والتي ليست محط تساؤل، إذ إن (المغاربة كلهم مسلمون سنيون مالكيون، فلا طوائف ولا أقليات، وإنما شعب واحد، ومذهب ديني واحد)... وبهذا فالشرعية الدينية ليست محط تساؤل، وأن ما كان محل تساؤل هو الشرعية الوطنية، أي مدى استجابة الحاكم لمستلزمات البيعة التي يبايعه عليها أهل الحل والعقد. هذا بخصوص الثابت الثالث، أما الرابع فهو الطبيعة المحاربة للدولة المغربية، والطبيعة المقاومة للشعب المغربي.. وأخيرًا يأتي ثابت جدلية الحضر/البدو. وبعد أن وضّح هذه الثوابت، راح يراقب انعكاساتها على تطور المقاومة في المغرب حتى نيل الاستقلال. ولنركز الآن على الثابت الثالث المتعلق بالشرعية الوطنية، وهو الذي سيزيده شرحًا في بحثه المعنون بـ(الدولة المغربية المعاصرة والحداثة السياسية). إذ يعرِّف هذه (الحداثة السياسية) بأنها نوع من (وجود مجال اجتماعي فكري يمارس الناس فيه (الحرب) بواسطة السياسة، أي بواسطة الحوار والنقد والاعتراض والأخذ والعطاء، والتعايش بالتالي في إطار من السلم القائم على الحلول الوسطى المتنامية)، أي أنها تتطلب (وجود (طبقة) سياسية معترف بها تقوم بجانب الحاكم بدور الجسر الذي ينقل إليه، بصورة أو بأخرى، مطالب المحكومين وأحاسيسهم ووجهات نظرهم، ويجعل بالتالي من سلطته سلطة تمارس بنوع من التوسط). ووجود هذه الطبقة ينفي عن الدولة صفة الاستبداد، لكنه لا يجعل من مجالها السياسي (مجالًا حديثًا)، إذ إن (أهل الحل والعقد) في بعض الدول، كالمغرب، كانوا يمثلون مثل هذه الطبقة وذلك المجال الذي لا يكون حديثًا إلا عندما يكون في دولة مؤسسات، أي أن يتشكل على هيئة برلمان وأحزاب ونقابات...إلخ. من هذه التعريفات، يحدد الجابري مشكلة المغرب، بأنها ليست في افتقارها لمثل هذا المجال، بل لكون هذا المجال التقليدي لم يتحول بعد إلى حديث... إذ يتتبع تاريخ المغرب مؤكدًا مركزية دور أهل الحل والعقد فيه، وبأنه مخالف لبقية الدول التي اختفى فيها هذا الدور أو ظل موجودًا بصفة شكلية. ثم حين يصل إلى الفترة المعاصرة يحدد المشكلة: بأنه على الرغم من الحداثة الشكلية للمجال السياسي في المغرب، أي وجود أحزاب وبرلمان وما إلى ذلك، إلا أن القرار ما زال

يصنع خارج هذه المؤسسات باعتماد الوسائل التقليدية، وأن المشكلة تصبح حساسة، إذا أدركنا أن الجيل الذي حقق منجز الاستقلال هو الآن إما في مرحلة التقاعد أو قريب منها، مما يعني ضرورة الاتجاه نحو الحداثة السياسية وجعل القرار يصنع داخل المؤسسات الحداثية، بحيث تتحول من حداثة الشكل، إلى حداثة الشكل والمضمون. وآخر الخصوصيات التي يعطيها الجابري للمغرب عن باقي الدول العربية، هي خصوصية (تجربته التنموية) ففي بحثه المتعلق بهذا الموضوع يحدد هذه الخصوصية، من عدة جوانب: فالمغرب لم يتبنَّ نظام الحزب الواحد، مما يعني أن الصوت المعارض للحكومة كان دومًا حاضرًا. أما الجانب الثاني فهو وجود نظام للإحصاء (دوري ومنتظم وذي كفاءة لا بأس بها) (ص 148). وآخر جوانب هذه الخصوصية هو أن عملية التنمية في المغرب كانت (ليبرالية) حيث لم تمر المغرب بتجربة التأميمات الاشتراكية كغيرها من الدول. ثم بعد ذلك يقدم عرضًا تحليليًّا ذا نبرة نقدية مرتفعة للتجربة التنموية المغربية...

بعد هذه الجولة المطولة داخل هذا الكتاب، والكتب السابقة له، والتي اعتبرناها مجتمعة تكمل بعضها في رسم الصورة الكاملة لمشروع الجابري، أو على الأقل إزاحة الستار عن جانبه السياسي. فقد بدا واضحًا بشدة حضور نوع من الخصوصية للمغرب في كتابات الجابري، قمنا باستعراض أهم خصائصها وثوابتها التي تجعل من المغرب (واقعًا مستثنى) عن ذلك الواقع الذي أنتج في الماضي تلك (الفلسفة المشرقية السينوية)، ولأنه لم يتغير كثيرًا في الحاضر، عاد فأنتج (الخطاب العربي المعاصر). وما أبرزناه هنا، سنجد دراسات الجابري التالية له ستدور حول هذه المنطلقات التي رسخها في كتبه الثلاثة هذه. فعلى سبيل المثال في كتابه (العقل السياسي العربي) [1] كان ملخص أطروحته هو التالي: الفصل بين التجربة السياسية لصدر الإسلام وما تلاها. معتبرًا أن التجربة الأولى قد قامت على أسس مانعة للاستبداد، أسس من قبيل: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، و(أنتم أدرى بشؤون

---

(1) محمد عابد الجابري: (العقل السياسي العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.

دنياكم). ولكن ما يفرق الجابري عن الإسلاميين التقليديين الذين يعطون تلك التجربة خصوصيتها في التاريخ الإسلامي هما أمران، الأول، أنه باعتباره هذه الأسس كابحة للاستبداد، فهو يرى فيها أنها قررت (ما لا يجب أن يكون) لا (ما يجب أن يكون)، أي لا يطالب بإعادة تطبيق تلك التجربة، بل يراها بُنيت على أسس تصيب بالفشل كل حكم استبدادي يسعى إلى أن يستمد منها أي نوع من الشرعية، وبكلمة واحدة لا يرى أن الإسلام جاء بنظام واحد للحكم، بقدر ما إنه جاء بأسس ممانعة لأي حكم مستبد. أما الأمر الثاني، إنه لا يعتبر هذه التجربة كلية النزاهة ومطلقية الصلاحية، بل إنه يرى أن ما آلت إليه من فتنة كان سببه افتقارها لعدة أمور: عدم توحيد طريقة اختيار الخليفة، وعدم تحديد خلافته بمدة محددة، وعدم توضيح صلاحياته بدقة. ومن هنا يرى أنه من أجل تجاوز هذه الثغرات لابدّ من تبني الديمقراطية باعتبارها الوسيلة الحديثة الوحيدة التي تحقق هذه الأمور. أما المرحلة التي تلت صدر الإسلام، فهو يرى أنها منقسمة إلى أطروحتين: ميثولوجيا الإمامة، والأيديولوجيا السلطانية... وكلتا الأطروحتين، إنما هما إعادة انتاج للفكر الشرقي الفرعوني البابلي الآشوري الفارسي... وبالتالي لابد من تجاوزهما بشكل كامل. نستطيع الآن قراءة هذه النتائج بشكل مختلف على ضوء النموذج الذي قدمناه سابقًا، فالحرص على الديمقراطية والتأكيد عليها، إنما هو ناتج عن رغبة في التحول من (المجال السياسي) التقليدي، إلى المجال الحداثي. وفصل تجربة الرسول عن ما بعدها وإرجاع ما بعدها إلى جذور مشرقية عميقة، يعود لكون المغرب (مسلمًا سنيًّا مالكيًّا..) وبالتالي يمكن الاستفادة من هذه التجربة باعتبارها إرثًا يمكن البناء عليه، بعد تصفية كل الشوائب المشرقية عنها، أي ما هو (عقيم) كما عبر يومًا. هكذا يمكننا هذا (الجانب السياسي) الذي نقترحه في قراءتنا لمشروع الجابري من فهم أعمق لكافة إنتاجه. لنزد الأمر توضيحًا، ولننتقل لكتيب صغير معنون بـ (مسألة الهوية) [1]، يطور فيه الجابري الآراء نفسها: فالعربي

(1) محمد عابد الجابري: (**مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب**)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت 2003.

لا يحمل صورة واحدة فهي تختلف في أوروبا عنها في المشرق عنها في المغرب.. ويصل في نهاية تحليله عن هوية العربي، إلى كون العربي هو العروبي المهتم بالوحدة العربية وقضاياها ومستقبلها. وعندما يتناول إشكالية ثنائية العروبة/الإسلام، ينظر إليها من المنظور نفسه الذي سبق أن حددناه، واختلافات استجابة كل من المغرب والمشرق لهما. وعندما يتحدث عن الوحدة العربية، يؤكد مدى تجذر وواقعية الدولة القطرية، وأنه لابد الانطلاق منها ومن دمقرطتها لتحقيق نوع من التكامل والتعاون بين العرب. نجد هنا أيضًا حضورًا طاغيًا للمغرب، وتعاملًا مع الإشكاليات الفكرية بحسب تقسيمها الجغرافي، وهذا يثبت مدى صلاحية هذا النموذج الذي نطرحه، والذي علينا الآن قبل أن ننتقل إلى الخاتمة أن نحدده بدقة.

كيف يمكن أن نفهم ما قام به الجابري في مشروعه؟ هل هو مشروع إقليمي؟ أم قطري؟ أم أنه دعوة لفصل المغرب عن الشرق وربطه بالغرب، أو اعتبار المغرب أمة مستقلة بحد ذاتها؟ في الحقيقة، وعلى الرغم من أن نصوص الجابري تغري بتبني أحد هذه الأحكام، إلا أننا نعتقد أن مشروعه ليس واحدًا منها. يمكننا أن نقول باختصار إن مشروع الجابري هو محاولة لقراءة التراث، والمساهمة في بناء القضايا والإشكاليات العربية، انطلاقًا من مرجعية مغربية. وبمزيد من التفصيل، نقول إن حقيقة القطيعة التي قام بها مع فكره السابق، وإن كانت شكليًا تمثلت بقطيعة مع الماركسية، إلا أنها في العمق كانت قطيعة مع المركزية المشرقية في الفكر العربي. هذه المركزية، التي حولت إشكاليات إقليمية إلى إشكاليات قومية، ونظرت لمشاكل قومية، باعتبارها مشاكل قطرية.. ومارست تحيزًا واضحًا لقضايا ما يمكن تسميتهم بـ (عرب المركز) ضدًا على (عرب الأطراف)، وهذا المتن المركزي العربي، هو ما قام الجابري، باعتباره منتميًا لأحد هوامشه، بالانتفاضة ضده، والقطيعة مع مسلمات خطابه ليبني مشروعًا ـ أراد له أن يكون (عربيًا) ـ ينطلق من الإشكاليات الداخلية للمغرب المعاصر، ويسعى لحل هذه المشكلات ـ وهي مقاومة المد الفرنكفوني (عبر التأكيد على عروبة وإسلام المغرب)، نفي وجود مسألة بربرية في المغرب (باعتبار الإسلام والعروبة قد شملت العنصرين)، مقاومة مدّ الحركات الإسلامية

(وذلك بإعادة بناء التراث الإسلامي بشكل عام والتاريخ المغربي بشكل خاص بالشكل الذي يفقد الحركات الإسلامية مبررات وجودها)، التحول نحو الديمقراطية (عبر إقصاء عناصر الاستبداد في التراث والفكر المعاصر)، عقلنة الاقتصاد والمجتمع وكافة مناشط الدولة (عبر مقاومة منابع اللاعقلانية في التراث والفكر المعاصر). وباختصار، وبشيء من المبالغة، يمكن تشبيه ما أراد أن يقوم به الجابري على صعيد الفكر العربي من القاعدة المغربية، تمامًا بمثل ما حاول عبد الناصر أن يقوم به على صعيد السياسة العربية من القاعدة المصرية.

4 - خاتمة: الشهادة الناقصة

في طقوس العبور الإسلامية، تمثل لحظة (الشهادة)، لحظة فاصلة بين الحياة والموت، حيث عندها، وعندما يتيقن المحتضر بدنو أجله، فإنه يصرح بإيمانه بأعلى صوته بأنه لا يؤمن إلا بكذا وكذا... وباعتبارها آخر لحظات النطق والتصريح، تشكل أشد اللحظات صدقية وتعبيرًا على ما مات عليه الرجل. ونحن في رحلتنا السابقة في فكر هذا المفكر الكبير، والتي رأينا في قسمها الأول تقلبات وتحولات سريعة، قادت في النهاية لقطيعة كاملة... مبتدئة شقها الثاني الذي اتسم بالهدوء والاستقرار والوضوح. أقول: نحن في هذه الرحلة، سنتفاجأ أن آخر مقالة كتبها الرجل قبل أن يموت قد انتهت بوعد بالتتمة والإكمال... أي أنه لم ينل ـ على صعيد الكتابة على الأقل ـ فرصة النطق بالشهادة، وإنما نطق بها ناقصة. إن هذه الشهادة التي توفي الجابري عن إتمام النطق بها، كانت عبارة عن سلسلة من المقالات ابتدأت بمقالة معنونة بـ(الهجرة... ومسألة الهوية) [1] التي قادته لفتح ملف الهوية من جديد في آخر أيامه، فلنعد النظر لهذه المقالات ولنرَ إن كان حدث نوع من التغير في فكر الرجل، ولنحاول أن نستنتج ـ بذات الحدس الذي نادى به هو يومًا ـ (تتمة الشهادة) التي أراد النطق بها .

---

(1) نشرت هذه المقالات في جريدة الاتحاد الاماراتية، بشكل أسبوعي ابتداءً من يوم الثلاثاء 9 مارس/آذار 2010م.

بعد أن ينتقل من مشكلة الهجرة على الهوية إلى مشكلة شيخوخة السكان.. يفتح الباب في مقالته الثالثة لتناول (سؤال الهوية في العالم العربي)، التي بعد أن يحدد فيها ضرورة قراءة التطور التاريخي للهوية، لأنه بهذه القراءة فقط نستطيع التعرف على تطور وعينا بذاتنا، أقول: بعد هذا التحديد راح يطرح هذا السؤال: (كيف يجب أن ننظر إلى مسألة الهوية في هذه المنطقة التي باتت تعرف، منذ نحو قرن، بـ(العالم العربي)، ويطلق سكانها على أنفسهم، ومن خلال مرآة سياق تجربتهم التاريخية، اسم (الأمة العربية)؟) فيبدأ بتحديدين اثنين: الأول يتعلق بمفهوم (الأمة العربية) معتبرًا إياها (مجموعة قبائل وشعوب) لها تاريخ مديد، لكن الوعي بالهوية هو أمر حديث في التاريخ. أما (العالم العربي) (الذي لا يشكل فيه (العرق العربي الأصيل) ـ إذا جاز التعبير ـ الأغلبية العددية) فإن أبناءه يبتدئ وعيهم بالتاريخ من الإسلام وبدايته، ولا يمثل ما قبل الإسلام في تاريخهم إلا بما يرتبط بالإسلام. ثم ينتقل إلى جانب آخر للإشكالية، وهي علاقة العروبة بالإسلام، فيؤكد على أنه بالرغم من كون الإسلام في أيامه الأولى كان أشبه ما يكون بدين قومي (باعتبار أن كل المسلمين يومها كانوا عربًا)، إلا أنه بعد انتشاره بين شعوب وحضارات أخرى (تحولت الهوية العربية إلى هوية ثقافية، يتحدد فيها الدين بلغة القرآن (العربية) بينما تتحدد فيها (القومية) بالبعد الديني: الإسلام). وقد بقي هذا التحديد على حاله إلى عصر قريب، حيث كان الأمازيغي يعتبر نفسه عربيًّا، بمعنى أنه ليس نصرانيًّا. وبعد هذه المقالة، تأتي مقالة (تشكل الهوية العربية)، والتي يرجع فيها تشكل الأمة العربية إلى (الصحيفة النبوية) بعد هجرة الرسول إلى المدينة، ويرى الجابري أن هذه الصحيفة (أقرّت نوعًا من الهدنة الجماعية بين (الهويات الصغرى) وفتحت الباب للإخاء والتعاون (في إطار هوية كبرى)). وبعد أن يستعرض الدور الذي لعبته دولة بني أمية ودولة بني العباس، وما قامت به الشعوبية والردود عليها، يقرر في النهاية أن الأمر ظل (طوال العصر العباسي: كان العربي هو المسلم، والمسلم هو العربي. لم تكن الهوية تتحدد بالنسب، بل كانت تتحدد حضاريًّا بالانتماء إلى الثقافة العربية الإسلامية، وسياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا بالانتماء إلى إحدى الهويات

الصغرى: عرقية، مذهبية، دينية، طائفية). بعد هذه الخاتمة، يعود في مقالته التالية (هوية ثقافية جامعة... وهويات قومية خاصة) ليؤكد على أن ما كان يميز هذه الوحدة العربية الجامعة هو ((الوحدة الثقافية) في مقابل (التمزق السياسي))، واستمرت كذلك حتى عصر ابن خلدون: (هوية ثقافية: لغتها العربية ومضمونها تراث عربي إسلامي: جل حامليه من غير العرب. أما بعد هذا العصر، عصر ابن خلدون، فقد تركت اللغة العربية مكانتها الثقافية للغة الفارسية شرق العراق)، الأمر الذي ابتدأ مع ابن سينا والغزالي الذين دشنوا التأليف بالفارسية بحروف عربية، وبهذا حدثت قطيعة على مستوى الهوية، فأصبح لدينا هويتان: (هوية عربية إسلامية جامعة من المحيط إلى الخليج من جهة وهويات أخرى، شرق الخليج، لقوميات متعددة لم يكن يجمعها سوى التدين بالإسلام، وسيتعمم هذا الوضع مع قيام الإمبراطورية العثمانية). هذه الإمبراطورية، التي سيخصص مقالته التالية عنها تحت عنوان (الهوية الأقوامية... ومسألة العروبة)... ليجد أنها على الرغم من عدم عروبة خليفتها، وكون الدولة تبنت التركية كلغة إدارية، إلا أنها تركت الشعوب والإثنيات والأقليات والملل المختلفة تعيش بحرية تحت مظلتها. هذا الأمر الذي سرعان ما تغير بعد هبوب ريح القومية الأوروبية عليها، عندما شعر الأتراك بقوميتهم الطورانية، التي وجد عرب المشرق أنفسهم خارجها. ثم يعود ليفسر ظهور القومية بنفس تفسيره السابق، باعتبارها إشكالية مسيحية موجهة للأتراك، ثم موجهة للاستعمار. وفجأة، وبعد هذا الحديث تأتي المقالة التالية لتحمل عنوانًا غريبًا (جذور الهوية المغربية). ويبرر الجابري تحوله هذا، إلى رغبة في الخروج عن المسار العام الذي تحدث فيه عن الهوية الجامعة، إلى الحديث عن مسارات أخرى خطتها لنفسها خصوصيات في أطراف ذلك المسار أو خارجه. وهنا، وفي سبيل تحديده لتطور الوعي بالهوية المغربية يستخدم الجابري تعريف الأمة، لينطلق منه لتبرير رغبته في تحديد المجال الاجتماعي والسياسي الذي نشأت وتشكلت فيه هذه الهوية. فيقرر أن المغرب هو البلد الوحيد (بين الدول العربية والإسلامية، الذي ظل فيه المجال السياسي الإسلامي التقليدي، بصورته الأولى)... بعد أن تقلص هذا

المجال في تلك البلدان، ابتداءً من العصر العباسي الذي مع بدايته استقل الأدارسة بالمغرب، والذي ينفي بحرص شديد كون مؤسسها الذي فرَّ من العباسيين إلى مدينة (وليلي) من الشيعة الاثني عشرية. أما مدينة (وليلي)، فيصفها الجابري بأنها كانت عاصمة (موريتانيا الطنجية) وهذا هو الاسم الروماني الخاص بالمغرب تمييزًا لها عن (موريتانيا القيصرية) التي كانت تضم تونس والجزائر. حيث يوضح أن معنى موريتانيا، مأخوذ من موري بمعنى الحضر. إذن هذه هي المدينة ذات التاريخ العميق هي التي وصل إليها إدريس منفردًا قبل تأسيسه دولته. وما يهم الجابري من هذا العرض هو (أن جذور الخصوصية (الهوية الوطنية) في المغرب تمتد بعيدًا إلى ما قبل الإسلام بقرون، وأنها قد اتخذت مسارًا مختلفًا عن مسار (الهوية الجامعة))... ثم يتساءل كيف تحدّدت خصوصية (الهوية الوطنية) في المغرب منذ دولة الأدارسة؟ السؤال الذي سيبدأ بالإجابة عنه في مقالته قبل الأخيرة المعنونة بـ(المغرب... وهويات الفاتحين)، والتي قبل أن يبدأ بالإجابة يذكر بعنصرين، عنصر جغرافية المغرب، معتبرًا إياه عنصرًا مهمًّا تتأسس عليه فكرة الوطن (الركن الأساسي والضروري في مفهوم الأمة..) ثم بعد ذلك يعود لسؤاله السابق، مشتقًّا منه سؤالًا أدق عن سبب لجوء إدريس إلى المغرب حيث لم تكن له هناك شيعة تناصره. وهذا السؤال الأخير هو الذي سيجيب عليه في آخر مقالة كتبها قبل وفاته بعنوان (الاعتزال... وهوية الدولة الأولى في المغرب) ليستخلص أن إدريس حتى تمّ له تأسيس دولته، اضطر إلى موافقة زعيم قبيلة أوربة الأمازيغية في مدينة وليلي إلى مذهبه في الاعتزال، وأن يتزوج زوجة أمازيغية... (وهذا يعني أنه اكتسب عند لجوئه إلى المغرب هوية جديدة فتحت له الباب لتأسيس دولة...الشيء الذي يجعل منه ومن أبنائه (مواطنين). وليس مجرد غرباء لاجئين)...

وعند هذه الفكرة الأخيرة، توقفت مقالات الجابري عن التتابع، حيث وافته المنية بعدها بأيام. إذن نحن، وكما قلنا، أمام (شهادة ناقصة)، لا تكاد، عند الوهلة الأولى، تختلف عما عرضناه فيما سبق من صفحات. ولكن عند التدقيق، سنتبين بعض الاختلافات الجوهرية، وهي أن ما كان سابقًا (وعيًا عروبيًا) أصبح (هوية وطنية)، وأن ما كان سابقا انتماءً لأمة

عربية، أصبح تشكيلًا لأمة قائمة داخل هوية جامعة، هي محض وحدة ثقافية. كما نلاحظ كذلك هذا الحرص على إضفاء بعد تاريخي للمغرب يعود به إلى الرومان. وكل هذا يجعلنا نرى أن خط هذه المقالات كان يتجه إلى القول بهوية مغربية مستقلة، أمازيغية الجذور، فرضت نفسها على اللاجئين إليها، فلا ينخرطون في نسيجها الاجتماعي والسياسي إلا بعد أن يندمجوا بهذه الهوية المغربية. وهنا عند هذه الزاوية، تنعكس أمامنا مأساة المثقف العربي بأبشع صورها. فالجابري الذي ابتدأ مناضلًا اشتراكيًا يعبر عن (شعوب العالم الثالث)، ثم تطور إلى ماركسي عربي (مهموم بالمشكل القومي)، قطع مع هذا كله وراح يبني مشروعه الفكري (العربي) على قاعدته المغربية... الجابري نفسه نجده في أيامه الأخيرة يموت وهو في طريقه للتنظير إلى هوية وأمة مغربية. إنها ما يمكن تسميته بـ(متناقضة الواقعية) في حياة هذا المثقف العربي، الذي كلما ازداد واقعية، كلما تقلص مدى الأمة والهوية التي يؤمن بها ويتمثل ضميرها ويتحدث باسمها إلى الحدود الضيقة التي تحاط به دولته القطرية، بل قد يزداد (واقعية) ليصبح محض ممثلًا لطائفته أو اثنيته...إلخ. هكذا إذن، رأينا كيف أن هذا الواقع الذي ما فتئ يبحث عنه الجابري، قد انتهى به إلى حبل يطوقه ويحصره في مجال شديد الضيق بعد أن كان يعيش في المثال أحلام كل البشرية. وعودًا على تشبيهنا الأخير، الذي صار لزامًا علينا أن نصححه ونقول: إن محاولة الجابري في أن يقوم بما قام به عبد الناصر، انتهت به ليس إلى فشل كالفشل الناصري، بل إلى أن يفعل في الفكر العربي ما فعله السادات في السياسة العربية...

البيان من ثقوب فلسفية
الجابري قارئًا لعلم الكلام

د.السيد ولد أباه

أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط - موريتانيا

احتلت المباحث الكلامية جانبًا محوريًا في مشروع المفكر المغربي الراحل «محمد عابد الجابري» الذي أطلق عليه «نقد العقل العربي».

ومع أن دمج الدراسات الكلامية في المباحث الفلسفية ليس بالجديد في الكتابات العربية المعاصرة، إلا أن ما يميّز مشروع الجابري هو استيعاب علم الكلام في الخارطة المعرفية التراثية الكبرى ضمن منهج جديد لقراءة التراث، استلهم فيه مقاربة الفيلسوف الفرنسي الكبير «ميشال فوكو» في التحقيب للفكر الغربي[1].

ويقوم المنهج على المحددات الرئيسية التالية:

- المعالجة البنيوية :أي النظر إلى النص التراثي «ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها محور واحد» و«محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة.

- التحليل التاريخي :ربط النص «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية».

(1) حول منهج فوكو في التحقيب للفكر الغربي راجع كتابنا :
السيد ولد أباه :التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الطبعة الثانية الدار العربية للعلوم، بيروت 2004، ص 101-148 .

- الطرح الأيديولوجي : أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه»[1].

فما يميز مشروع الجابري عن منهج فوكو هو الفروق الثلاثة الرئيسة التالية:

- النظرة التجزيئية للنظام المعرفي الذي قسمه الجابري إلى ثلاثة مكونات متمايزة من حيث الخلفيات والمحددات الإبستمولوجية (البيان والبرهان والعرفان)، في حين يغطي مفهوم «الإبستمية» لدى فوكو حقبة معرفية كاملة بمختلف فروعها المعرفية ومكوناتها[2].

- تجاوز الحقل الخطابي في بنياته الداخلية للبحث عن الوظائف الأيديولوجية للتشكيلات المعرفية، مما يجعل بنيوية الجابري أقرب للمدرسة البنيوية التكوينية لدى لوكاتش وغولدمان من «بنيوية» فوكو أو حتى بنيوية لويس ألتوسير.

- أهمل الجابري في حفره في بنية الفكر العربي الوسيط علوم الطبيعة والحياة ولم يدمجها في نسق العقل العربي، في حين شكلت محورًا رئيسًا من محاور اهتمام فوكو في قراءته لخارطة الفكر الغربي.

ومن المشروع هنا التساؤل عن أسباب استخدام الجابري لمقولة «العقل العربي» للتعبير عن الثقافة العالمة التراثية، مع أنه يستخدم هذا المفهوم في أفق إبستمولوجي محض، في الوقت الذي اكتفى فوكو بالحديث عن أنظمة معرفية تتشكل من ملفوظات وتشكيلات خطابية.

---

(1) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث**، ط 5، المركز الثقافي العربي 1988، ص 21-25
وقفنا عند منهج الجابري في :
السيد ولد أباه: **أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي**: إشكالية نقد العقل نموذجًا **المستقبل العربي**، العدد 145 مارس/آذار 1991، ص 38 - 53.

(2) يعرف فوكو الإبستمية بقوله: «هي مجموع العلاقات التي يمكن الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية»
L'archeologie du savoir Gallimard 1969 p 250
(ص 183) من الترجمة العربية: **حفريات المعرفة**، تعريب : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي 1986.

يعرّف الجابري العقل بأنه «الأداة» أو «الفاعلية» المنتجة للثقافة العربية والقواعد الناظمة لمسارها .

«إنه الفكر بصفته أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»[1].

فالعقل العربي هنا ليس جوهرًا ثقافيًا مميزًا لما يشكّل نمطًا من العقلية العربية بالمفهوم العنصري الذي استخدمه «رنان»، بل هو حصيلة النشاط الثقافي العربي في بنياته الثابتة وتحولاته المتغيرة.

ويرى الجابري أن خط الفصل الجذري بين العقل العربي والعقل اليوناني ـ الأوروبي هو تمحور العقل الغربي حول الطبيعة وتمحور العقل العربي حول السلوك البشري والخلق العملي[2].

إن ثمن هذا التمييز الصارم هو إخراج المكون الفلسفي والنزعات الباطنية والعرفانية من التقليد العقلي العربي الأصلي، للنظر إليها بصفتها روافد وافدة على الفكر العربي، وان غدا المكونان فاعلين في نسيجه الداخلي.

إن هذا التصور يطرح إشكالين منهجيين حادّين هما :

أولًا: كيف يتسنى ضبط لحظة التأسيس الأصلي للحقل الثقافي العربي في صفائه وتجانسه قبل اختراقه بالوافد اليوناني أو الغنوصي، والحال أن الفكر العربي الوسيط تشكل منذ بداياته في حوار متشعب ومعقد مع الرافدين المذكورين عبر وسائط دينية وحضارية متنوعة وكثيفة؟

---

(1) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي**، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية 2002، ص 13- 14

(2) المرجع نفسه، ص 28-29 .

ولا تكفي فرضية المجال التداولي لعصر التدوين العربي لحلّ هذا الإشكال، ما دامت لحظة التدوين نفسها مجرد حلقة من حلقات مسار تشكل العقل العربي وإحدى الخيارات التي تبلورت فيه.

ثانيًا: ما هو الخط الفاصل داخل عملية التحقيب والتصنيف بين الضبط الوصفي (التحليل البنيوي - التاريخي) والانحياز المعياري لنظام معرفي بعينه، من منطقات أيديولوجية ونظرية بينة (الانحياز المعلن للعقل البرهاني ولمشروع «العقلانية المغربية» لإعادة تأسيس البيان على أسسه)؟

أولًا: منزلة علم الكلام داخل المنظومة البيانية

وفق تصور الجابري يتعين التمييز بين «المعقول الديني» (البياني) و«اللامعقول العقلي» (العرفاني) «المعقول العقلي» (البرهاني) .

يندرج علم الكلام في المعقول الديني، ويشكّل أحد العلوم الرئيسة في النظام المعرفي للبيان إلى جانب علوم اللغة وعلم أصول الفقه الذي هو المحدد منهجيًا لمنظومة البيان بكاملها.

تنقسم هذه العلوم (العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة) إلى قسمين كبيرين :قسم يعنى بـ «قوانين تفسير الخطاب» (أصول الفقه) وآخر يعنى بـ «شروط إنتاج الخطاب» (علوم اللغة).

أما الكلام هو مجرد تطبيق للقواعد المنهجية الأصولية في ميدان الاعتقاد[1].

فعلم أصول الفقه ـ بالنسبة للجابري ـ هو محور النظام البياني، مهمته هي «التشريع للعقل العربي» وليس مجرد التأسيس للفقه :

«إن طريقة عمل العقل العربي، سواء في الفقه أو النحو أو الكلام ...

---

(1) محمد عابد الجابري :بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1992، ص 20.

هي طريقة واحدة تقوم على نفس الآليات والميكانيزمات التي تقوم عليها طريقة الفقهاء»[1].

ومن ثم اعتبر الجابري أن رسالة الشافعي هي بمثابة «قواعد المنهج» الديكارتي في العقل العربي من حيث الدور التأسيسي، باعتبار أنها وضعت مرتكزات العقلانية العربية الإسلامية، بقدر ما أن قواعد ديكارت صاغت العقلانية الأوروبية الحديثة. فالشافعي إذن هو «المشرّع الأكبر للعقل العربي»[2].

ويعرف الجابري البيان بالرجوع إلى تحديدات الشافعي بالقول إنه «الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب وفق أساليبها في التعبير والإفصاح. والهدف: تقنينه ،أي تحديد علاقة المبنى بالمعنى فيه انطلاقًا من أن البيان أصول وفروع، وأن العلاقة بين الأصول والفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية ...أما مجال الاهتمام فمحصور في دائرة الشريعة، دون العقيدة، وإن كانت التحديدات المستخرجة من الخطاب القرآني ينسحب أثرها على المجالين معًا»[3].

وهكذا تنحصر الفاعلية العقلية في النظام البياني في استثمار دلالة النص حسب مألوف العرب في التعبير (من منظور المرجعية البدوية الجاهلية كما بلورها عصر التدوين)، من خلال آلية إبستمولوجية وحيدة هي «قياس الغائب على الشاهد»، أي ربط الفرع بالأصل والبحث للجديد عن قديم يُقاس عليه .

ومن الواضح أن الجابري لا يرى في آلية القياس الأصولي أكثر من عملية تفسير لغوي أو مقارنة بسيطة بين أصل وفرع، مقللًا من أهمية الآليات الأصولية الأخرى (من استحسان واستصحاب وتعليل ...) .

(1) الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص 100 .
(2) المرجع نفسه ص 106 .
(3) المرجع نفسه ص 103 .

والحال أن القياس الأصولي وإن تحرّى حرفية التأويل اللغوي وميكانيكية المقارنة بين الأصل والفرع، إلا أنه صاغ آليات برهانية عديدة ومعقدة لاستثمار دلالات النص وأحكام الشرع. ولم تشكِّل المرجعية اللغوية سقفًا معيقًا للاجتهاد العقلي لدى الأصوليين في تعاملهم مع النص الشرعي، باعتبار أن الفاعلية البرهانية ـ وإن تمحورت حول الطبيعة ـ تحتاج للنص ضرورة ولا أثر لها خارجه.

بل إن بعض الباحثين في المنهج الأصولي خلصوا في ضبطهم لمنطق القياس التمثيلي إلى أنه أوسع وأدق من الاستدلال البرهاني الذي هو في نهاية المطاف مجرد ضرب من القياس لا يناسب اللغة الطبيعية والنشاط التواصلي الحواري المميز لنمط الاجتماع الإنساني المشترك[1].

ويمكن أن نستنتج أن هذه المقاربة النصانية اللغوية للنظام البياني هي التي قادت الجابري إلى اختزال علم الكلام في «التشريع للماضي» في سياق الصراع مع الشيعة في مذهب الإمامة. إنه المشروع الذي تبلور لدى الأشعري الذي «أسّس نظرية أهل السُّنة في الخلافة، أو على الأصح نظر مواقفه السياسية السابقة بالارتكاز على «أصول» الشافعي فجعل من الكلام في السياسة تشريعًا للماضي مثلما جعل الشافعي من الاجتهاد في الشريعة تقنينًا للرأي. فأكمل صاحب «الإبانة» ما قصر فيه صاحب الرسالة»[2]ومع إقرارنا بأهمية موضوع «الإمامة» في المباحث الكلامية، إلا أن اختزال المشروع الكلامي (في مراحله الأولى) في هذه المباحث يغفل كون الإشكالات العقدية (الميتافيزيقية والإنسانية) المعقدة التي واجهت الجيل الإسلامي الأول لا تنحصر في الشأن السياسي.

---

(1) راجع مثلًا:

طه عبد الرحمن :**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي 2007، ص 95 - 141 .

حمو النقاري :**منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، دار الأمان 2005، ص487 - 500 .

(2) الجابري :**تكوين العقل العربي**، ص 111- 112 .

ولا يرى الجابري فروقًا جوهرية بين الأشاعرة وسلفهم من المعتزلة والحنابلة. إنهم يتحركون داخل نفس المنظومة البيانية ويعتمدون آلية القياس ذاتها. فعلم الكلام الاعتزالي تبنّى نفس «الآلية الذهنية التي يتم التعامل بها مع نفس الأصول هنالك في الفقه .

إنها آلية رد الفرع إلى أصل التي لا تختلف في شيء، بوصفها آلية ذهنية لا غير، عن القياس :قياس الفرع على الأصل أو «الغائب المجهول» على الحاضر المعلوم»[1].

فالأشاعرة «امتصوا» منهج المعتزلة، والفرق بين الطائفتين ليس في الطريقة أو آلية النظر، وإنما في طبيعة الموقف من المقدمات العقلية التي اعتبرها المعتزلة ضرورات تؤسس العقائد الإيمانية، في حين اعتبرها الأشاعرة مجرد مواضعات وعادات ملائمة للنتائج التي ينعقد الإيمان بها سلفًا. ومن هنا عانى المنهج الأشعري حسب الجابري من مأزق «التناقض بين إنكار مبادئ العقل كمبدأ السببية والتمسك بعمل العقل»[2].

والواقع أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ليس بالعرضي، ما دام مدار التعارض بين المدرستين الكلاميتين يتعلق بمنزلة العقل في الإيمانيات والقيم: هل يكفي في ذاته لبلوغ اليقين وتحديد معايير الخير والعدل (مهما كان التصور القائم للعقل الذي يختلف بطبيعة الأمر عن التصور الفلسفي) أم إنه مجرد فاعلية لغوية حوارية لا يؤسس معرفيًّا ليقين ولا معياريًّا لفعل خلقي؟

يلخص الجابري مكونات «المعقول الديني العربي» في عناصر ثلاثة هي التي شكّلت ثوابت المنظومة الكلامية:

ـ معرفة الله من خلال تأمل الكون والتفكير في نظامه (دلالة الشاهد على الغائب).

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 120

(2) المرجع نفسه، ص 123

ـ وحدانية الله ونفي الشريك عنه.

ـ النبوة بمعنى حصر الحقيقة في الوحي المنزل من الله[1].

إنها المعتقدات التي واجهت التصورات الهرمسية والغنوصية (التصوف والفلسفات الإشراقية والأيدولوجيا الإسماعيلية) التي تدخل في باب ما أطلق عليه الجابري «اللامعقول العقلي» أو «العقل المستقيل» الذي هو النظام العرفاني المستمد من عناصر «الموروث القديم» الذي اصطدمت به الثقافة العربية الوسيطة. فالعقلانية العربية الإسلامية هي بمعنى ما «رد فعل ضد الغنوص المانوي والعرفان الشيعي»[2].

بيد أن الإشكال الذي تطرحه مقاربة الجابري في فصله الصارم بين النظامين البياني والعرفاني، هو إقصاؤه طوائف عقدية وفرقًا مذهبية كاملة من التقليد الإسلامي الأصلي (العقلانية العربية الإسلامية) والنظر إليها كأثر للغزو الثقافي الوافد من الموروث القديم (الهرمسية والغنوصية).

ففضلًا عن كون هذا التصنيف يقوم على اختيارات منهجية مسبقة تحصر المجال التداولي العربي الإسلامي في إحدى مكوناته (المذهب السُّني في رافديه الأصولي ـ الكلامي)، فإن التحليل الأيديولوجي التاريخي (الصراع بين الدولتين السُّنية والشيعية الباطنية) في ذاته لا يكفي لتفسير حركية النظام المعرفي العربي الإسلامي الذي امتزجت فيه وتداخلت مختلف هذه المكونات .

بل إن عامل التأثير الخارجي في تركيبة الثقافة العربية الإسلامية غير محدّد في نمط التحليل البنيوي الذي يرصد هذه التركيبة وفق منطق تشكلها الداخلي، بحيث يتبين أن هذا التأثير يؤدي وظيفة محددة ضمن هذا المنطق (كما بيَّن فوكو في نقده الجذري للمنهج الفيللوجي القائم على رصد الأثر والتأثير).

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 140 .

(2) المرجع نفسه، ص 214 .

ومن هنا عجز الجابري عن تفسير تداخل العرفان والبيان في الأشعرية في مراحل نضجها، محملًا الغزالي مسؤولية هدم العقلانية الإسلامية بالجمع بين شكل البيان ومضمون العرفان مؤسسًا للعقل المستقيل الذي «خلف جرحًا عميقًا في العقل العربي ما زال نزيفه يتدفق وبشكل ملموس، من كثير من «العقول العربية» إلى الآن»[1].

فإذا كان الغزالي استخدم بعض الاصطلاحات المستمدة من الفلسفات الإشراقية والأفكار الغنوصية، فإن الأمر لا يعني ضرورة الاحتفاظ بالرؤية العقدية الأصلية التي أطرتها، وإنما استعارتها في التعبير عن نمط الروحانية الإسلامية التي تشكّلت في علم جديد داخل المنظومة التأويلية الإسلامية، هو علم التصوف الذي اعتبره الغزالي رديفًا مكملًا لعلم الكلام.

كما أن قراءة الجابري لمشروع «العقلانية المغربية» (ظاهرية ابن حزم واكسيومية ابن رشد) من حيث طموحها لإقصاء العرفان والفصل بين البيان والبرهان لا يمكن أن تستقيم بالتفسير بعوامل أيديولوجية ظرفية (الصراع الأيديولوجي ضد الدولتين الفاطمية والعباسية)، كما لا يمكن تفسير هذا المشروع بانحسار الخطاب الكلامي، وإنما تندرج هذه المحاولات (على افتراض انسجامها وترابطها) في أفق الحوار الكلامي الكثيف الذي ولده انفتاح المدارس الكلامية على الفلسفة والصراع الذي احتدم مشرقًا بين الرافدين العقديين السُّنيين :الأشعري والحنبلي المتأخر.

ثانيًا: بنية علم الكلام

يتناول الجابري بنية الخطاب الكلامي من خلال محاور ثلاثة هي مباحث «اللفظ والمعنى» و«الأصل والفرع» و«الجوهر والعرض».

---

(1) **تكوين العقل العربي**، ص 290 .

قارن بقراءات مغايرة:

أبو يعرب المرزوقي: **مفهوم السببية عند الغزالي**، دار بوسلامة (د.ت).

محمد بوهلال: **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، كلية الآداب سوسة- در محمد علي الحامي 2003 .

وهذه المباحث الثلاثة هي الإشكالات الرئيسية في النظام البياني.

فبخصوص مبحث «**اللفظ والمعنى**»، يلاحظ الجابري أن علم الكلام لا يشذّ عن المبدأ العام لعلوم البيان الأخرى (أصول الفقه وعلوم اللغة) الذي هو «أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه: يتجه دائمًا من اللفظ إلى المعنى»[1].

فالكثير من القضايا الكلامية الكبرى دخل في ثنائية اللفظ والمعنى، سواء تعلّق الأمر بالإشكاليات ذات الصلة بقوانين تفسير الخطاب أو تلك ذات العلاقة بشروط إنتاج الخطاب.

فالمتكلمون ظهروا منذ البداية كدعاة مذاهب، أداتهم الأساسية هي الخطابة لإقناع جمهورهم والرد على خصومهم، كما كانوا «أصحاب مقالة» يدافعون عن العقيدة بالدليل والحجة .

ومن بين الإشكالات الكبرى التي استأثرت باهتمام المتكلمين مسألتا «التأويل» و«الإعجاز» الداخلتين في محور إنتاج الخطاب بما يقتضيه من تركيز على الموضوعات اللغوية .

ومن هذه الإشكالات أيضًا مسألة «خلق القرآن» التي أجَّجت صراعًا عقديًا حادًّا داخل صفوف المتكلمين. ويكشف الجابري عن الأبعاد اللغوية في هذا الصراع العقدي المعقد: علاقة الكلام من حيث هو ألفاظ ومعانٍ بالتوحيد. «وهكذا وجدت إشكالية اللفظ والمعنى في الحقل البياني مجالًا حيويًا آخر اكتست فيه أبعادًا ميتافيزيقية تتعلق هذه المرة بحقيقة كلام الله: هل هو معان فقط أم أنه معان وألفاظ وحروف...الخ؟»[2].

ويرى الجابري أن الميتافيزيقا الكلامية في تناولها لمسألة خلق القرآن اعتمدت منهج قياس الغائب على الشاهد، أي قياس عالم الألوهية على

---

(1) الجابري: **بنية العقل العربي**، ص 63 .

(2) المرجع نفسه، ص 64 .

عالم الإنسان (كلام الله على كلام البشر)، منتهية إلى تكريس النظرة البيانية التي تفصل جذريًا بين اللفظ والمعنى.

ومن الإشكالات اللصيقة بمسألة خلق القرآن موضوع «أصل اللغات» الذي شغل المتكلمين المنقسمين إلى تيارين كبيرين: القائلين بالمواضعة والاصطلاح (المعتزلة) والقائلين بالتوقيف والإلهام (الأشاعرة).

ومن هذه الإشكالات أيضًا موضوع «الأسماء والصفات» التي اختلف حولها المتكلمون في ما يتصل بطبيعة الأوصاف التي يجوز إطلاقها على الله تعالى .

ويخلص الجابري من تناول هذه الإشكاليات الكلامية إلى أنها تندرج في صلب المنظومة التأويلية الكلامية التي اعتمدت المنظور البياني في قراءة النص وتفسيره:

«إن التأويل في الحقل المعرفي البياني لم يكن في أي من الأوقات، ولا لدى أية فرقة من فرق البيانيين، يتجاوز اللغة العربية كمحدد أساس من محددات النظام المعرفي الذي يصدرون عنه، بل على العكس لقد كان التأويل عندهم يعني توظيف هذا المحدد (=اللغة) في بنية العقل العربي توظيفًا مقننًا مضبوطًا وذلك لجعل نظام الخطاب ونظام العقل متطابقين مع إخضاع هذا لذاك إذا لزم الأمر.وإذن فالتأويل البياني، من هذه الزاوية،كان تشريعًا للعقل العربي، ولم يكن، كما قد يعتقد مجالًا لممارسة الفاعلية العقلية، فعالية العقل الكوني المستقل بنظامه عن نظام اللغة»[1] .

وإذا كان الجابري قد أجاد الوقوف عند الجوانب اللغوية في المباحث الكلامية، إلا أن النتيجة التي يصل إليها في هذا الاستشهاد تفضي به إلى إشكال مضاعف: القول بإمكانية الفصل بين العقل واللغة والدفاع عن كونية

(1) الجابري:**بنية العقل العربي**، ص 67 .

العقل. ولا تستقيم المسلمتان مع التحديدات الإبستمولوجية التاريخية للعقل التي التزم بها الجابري في المقدمة النظرية المنهجية لمشروعه (العقل بصفته فاعلية ونشاطًا لا جوهرًا أو ذاتًا متعالية).

وبخصوص مبحث «**الأصل والفرع**»، يقف الجابري بإسهاب عند آلية القياس بصفتها الأداة المنهجية لعلوم البيان، مبينًا أنها «عملية مقايسة ومقاربة» لا «عملية جمع وتأليف» كما هو شأن القياس المنطقي (الأرسطي).

إنه قياس ظني، لا يقدم جديدًا، بل يمدّد حكم الأصل إلى الفرع.

ولا يختلف علم الكلام عن باقي العلوم البيانية في اعتماد القياس التمثيلي الذي أطلقوا عليه «الاستدلال بالشاهد على الغائب وعرّفوه بأنه «تقدير شيء على مثال شيء آخر».

وقد يستخدم المتكلمون عبارات مثل النظر والاعتبار تدلّ على نفس التوجه الإبستمولوجي والعملية الذهنية.

إلا أن الجابري يلاحظ أن خصوصية علم الكلام (الذي يتناول العقائد) كما تبدو في الفرق بين القياس الكلامي والقياس الفقهي والنحوي هي أن المتكلمين اعتبروا أن العلة في العقليات تفيد العلم لا الظن، وإن كان العلم ليس هو اليقين.

ويرى الجابري أن مبحث العلة الذي هو أحد مباحث القياس الأربعة (الأصل والفرع والعلة والحكم) هو محور إشكالية القياس الذي يدور بكامله حول مسألة التعليل، التي هي مسألة كلامية أساسًا، ترتبط بها الموضوعات الكلامية الكبرى كالجبر والاختيار وخلق الأفعال والتحسين والتقبيح العقليين ..حتى لو كانت المسألة طُرحت بقوة في أصول الفقه.

ويلخص الجابري البعد الإشكالي في مسألة التعليل بقوله :

«وهكذا فإذا نحن قلنا : الأحكام الشرعية، وهي فعل من أفعال الله، أحكام معللة، انتهينا إلى نتيجة تفرض القول إنها غير معللة. وإذا قلنا إنها

غير معللة انتهينا إلى نتيجة تفرض القول إنها معللة»[1]. ومكمن الإشكال هنا يتعلق بالحد الفاصل بين استتباعات القول بقدرة الله المطلقة غير المقيدة واستتباعات القول بكماله وحكمته .

وليس من همنا التذكير بالمواقف الكلامية المعروفة في المسألة، وإنما حسبنا الإشارة إلى أن الجابري يخلص من قراءة كثيفة ومعقدة لإشكالات التعليل (هل العلة موجبة أو غير موجبة وما طبيعتها وعلاقتها بالأصل) إلى أن العلة قد اختزلت إلى مجرد «الصفة في الشيء» (كالإسكار بالنسبة للخمر). فالتعليل هو مجرد تبرير، ليس له قوة الضرورة العقلية، يقوم على الجواز وليس الوجوب. «اللزوم البياني، إذن لزوم يقوم على الجواز، وفي أحسن الأحوال على الترجيح، ولا علاقة له بالضرورة المنطقية»[2].

في المحور الثالث المتعلق بـ «الجوهر والعرض»، يعالج الجابري جملة من أبرز الإشكالات الكلامية: المكان والزمان والسببية، العقل والوجود ومشكلة الكليات.

ويشكل هذا المحور أساس الرؤية الكلامية للكون والطبيعة والعقل، التي اعتبر أنها تقوم على الانفصال والاختلاف والتجويز.

فالتوحيد يقتضي الفصل الجذري بين الله والكون وبين الله والإنسان، والاحتفاظ بعلاقة الرسالة والوحي صلة وحيدة مُتاحة بين الخالق والمخلوق.

وفي المستوى الأنطولوجي، يتركز الفصل بين مستويات الوجود الثلاثة التي تتمحور حولها المنظومة الكلامية: الذات والصفات والأفعال .

تتجلى هذه الرؤية في تصور المتكلمين للزمان الذي يلخصه الجابري في ثلاث خصائص:

---

(1) الجابري: **بنية العقل العربي** ، ص 159 .

(2) المرجع نفسه، ص 173 .

- النظرة الذرية التجزيئية: أي اعتبار الزمان وحدات صغيرة غير متصلة (لكل عرض زمانه).

- الربط بين الزمن والمتزمن فيه، فلا تصور للزمن دون محتواه العيني المتقلب.

- النظر إلى الزمن من حيث وظيفته «أي من حيث هو تقدير الحوادث بعضها ببعض، ولكن دون أن يعني ذلك استقلال الزمن عن الحدث»[1].

ويؤسس هذا التصور للحركة والزمن إشكالية السببية في المنظور الكلامي. فما دامت الجواهر الفردة متماثلة، متمايزة لا تداخل بينها فلا يمكن لأي منها أن يؤثر في الآخر. أما الأعراض المتغيرة فلا تتحول بتأثير طبيعي وإنما بالفعل الإلهي عن طريق عملية الخلق المستمر.

ويقف الجابري عند المفاهيم التي بلورها المتكلمون لتفسير التغيرات المشاهدة في الطبيعة، وهي الاعتماد (خواص الأجسام) والتولد (التسلسل عن طريق الوسائط وهو مفهوم خاص بالمعتزلة) والاقتران (علاقة الاتصال الظاهرة بين الأشياء) والعادة (الاطراد الملاحظ في علاقة الاتصال).

فعلى الرغم من اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في مسألة خلق الأفعال، إلا أن موقفهم من السببية لا يختلف في العمق «فالسببية عندهم جميعًا ليست علاقة ضرورية بين الحوادث وإنما هي علاقة اقتران بينها، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة»[2].

فليس الغزالي المتكلم الوحيد الذي أنكر السببية وقال بالعادة، وإنما كان التصور سائدًا قبله لدى المتكلمين، منسجمًا مع مبدأ «التجويز» الذي يرى الجابري أنه المرتكز الإبستمولوجي للنظام البياني.

أما العقل فقد عرفه المتكلمون بأنه «علوم مخصوصة»، أي جملة معارف، وليس له قوام في ذاته، ولا يحمل معنى الضرورة والإلزام.

---

(1) الجابري: **بنية العقل العربي**، ص191 .
(2) المرجع نفسه، ص 203 .

فالعلاقة بين الدالِّ والمدلول في العمليات العقلية الاستدلالية ليس بأي حال من الأحوال، علاقة ضرورية، وإنما ترجع للعادة، وبما أن العادة «يمكن خرقها ، فإن المعرفة العقلية الاستدلالية للكلمة. ومن هنا حرصُ المتكلمين على وضع «العلم» لا «اليقين» في مقابل «الظن». وهذا ما ينسجم تمامًا مع الرؤية البيانية التي تتخذ من «التجويز» أحد ثوابتها»[1].

العقل البياني إذن ـ حسب الخلاصة التي توصل إليها الجابري ـ لا يعترف بأسس المنطق الصوري،فلا أثر فيه لمفهوم الهوية أو السببية، يعترف بمبدأ الثالث المرفوع في الجزئيات والمحسوسات ويخترقه في الكليات والمجردات، فينتهي بذا إلى اختراق مبدأ عدم التناقض نفسه.

إنه عقل ينطلق من رؤية للطبيعة والوجود، قائمة على مبادئ الانفصال والتجويز والمقاربة، اعتبر أنها مستمدة من الموروث العربي قبل عصر التدوين ولا تعكس بالضرورة التصور الإسلامي الصحيح.

يقول الجابري: «والخطأ الذي وقع فيه البيانيون، في ما نعتقد، هو أنهم جعلوا من وسائل التشبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقًا للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم «الأعرابي»، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكمًا، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن»[2].

إنّ ما نلاحظه هنا هو أن الجابري يحاكم المدارس الكلامية من منظور العقلانية الفلسفية بدلالتها الأرسطية وفي نسختها الرشدية، فيقف دون استثمار الآفاق النظرية الرحبة التي انتبه إليها في رصده للمفاهيم والمقولات البيانية.

والمفارقة البادية للعيان هو أن تصورات المتكلمين للعقل والزمان

---

(1) الجابري: **بنية العقل العربي** ، ص 220-221 .

(2) المرجع نفسه، ص 248 .

والسببية هي الأقرب للعقل العلمي الحديث والمقاربات الفلسفية الراهنة التي قوّضت الرؤية الجوهرانية للعقل وأكّدت تاريخيته وانغراسه في السياقات اللغوية، وألغت مصادرات المنطق الصوري، وكشفت عن تلازم المعرفي والنفعي.

أليس من المشروع إذن البحث عن أسس عقلانية كلامية بديلة عن العقلانية الفلسفية تكون مستمدة من طبيعة العلوم الإسلامية والرؤية القيمية والعقدية التي تنطلق منها؟

جبهـــات ومعـــارك(*)

في المسار الفكري لمحمد عابد الجابري

أ. د. كمال عبد اللطيف

أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر،
كلية الآداب شعبة الفلسفة، جامعة محمد الخامس
الرباط/المغرب

تقديـم

اسمحوا لي في البداية، أن يكون حديثي عن محمد عابد الجابري مرتبكًا، فالارتباك في بعض اللحظات لا يكون عنصرًا مذمومًا، بل قد يكون عنوانًا لأحاسيس تختلط فيها الانفعالات المتناقضة، ويختلط فيها الصدق بالمودة، بأمور أخرى غير قابلة للفهم وللتعقل..

اسمحوا لي ثانية، أن اتحدث عن الرجل من خلال ما كان يتمتع به من صفات تبينتها في سلوكه وفي أنماط حضوره الرمزي، منذ تعرفي الأول عليه في نهاية الستينيات (أكتوبر/تشرين الأول 1968)، حيث كان الرجل أستاذي في الجامعة. وقد مكنني التواصل معه كمسؤول عن الإشراف التربوي في المدارس الثانوية، وكمؤطر لأطروحاتي الجامعية، ثم كزميل في شعبة الفلسفة، خلال ما يزيد عن ربع قرن. مكنني كل ذلك من ملامسة

(*) نص الكلمة التي قدمت في الذكرى الأربعين لوفاة المرحوم، وقد عقدت هذه الذكرى يوم 9 يونيو / حزيران بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط.

بعض السمات والخصائص النفسية، التي لا يمكن التعرف عليه دونها.. **يتعلق الأمر بالنزاهة والاستقامة والمسؤولية.**

لنترك هذه الصفات، كما رسمناها في صيغة مفردات لنعود إليها بعد أن نستعرض بصورة مركبة، أهم اللحظات الصانعة في نظرنا لمساره الفكري. ذلك أن هذا المسار يقدم لنا تجسيدًا للسمات التي ذكرنا، **النزاهة والاستقامة والمسؤولية.** لقد كانت هذه السمات تعد بمثابة أسماء مرادفة لاسمه، إنها أسماء مطابقة لنوعية الحياة، ونوعية الخيارات، التي استقر عليها طوال عمره، الذي توقف دون أن يتوقف، ذلك أنه من حسن حظنا أن الموت يوقف العمر، لكنه لا يوقف دلالة الأثر، فيظل الأثر عنوانًا لحياة ما بعد الموت.

نستطيع أن نعتبر أن الجابري واجه في حياته الفكرية والسياسية والتربوية **ثلاث جبهات،** وخاض في كل جبهة منها معارك لا تنقطع إلا لتستأنف من جديد، بصور وأشكال لا حصر لها. وقد قررنا التوقف أمام هذه الجبهات، مسلّمين أولًا بأهميتها في حياته، لنتابع من خلالها صور الجهد والاجتهاد والمثابرة، التي ظلت عناوين كبرى في حياته ومساره الفكري العام.

نحن نشير هنا إلى **جبهة تدريس الفلسفة في المدرسة وفي الجامعة، وفي الفكر المغربي والعربي. وجبهة التراث وهي جبهة خاض فيها معارك عديدة، وهو يبحث عن صيغة للمواءمة بين التراث وبين مقتضيات الحداثة والتحديث، في زمن جديد اتسم بثورات عديدة في المعرفة والسياسة والتكنولوجية. ثم جبهة العمل السياسي،** وقد انخرط فيها يافعًا، وظل حضوره المتفاعل مع مقتضياتها قائمًا حتى عند مغادرته للعمل السياسي المؤسسي، **بحكم أن مشروعه الفكري لم يكن مفصولًا عن عمله السياسي،** وذلك من الزاوية التي ارتأى أن يمارس بها حضوره السياسي، سواء في المستوى الوطني أو في المستوى القومي، أو في المستويات الأخرى، التي كان لا يتوقف عن إبداء الرأي فيها، **معتمدًا البعد النقدي والرؤية التاريخية أثناء مواجهته للإشكالات التي يطرحها فضاء العمل السياسي في عالم متغير.**

لنفصل القول فيما ركّب الجابري في مشروعه داخل الجبهات، دون إغفال أن هذا التقسيم الثلاثي لا يستبعد أن هناك وحدة في المسار الحياتي للرجل، وفي مشروعه الفكري أيضًا.

هناك تعدد في الجبهات، وتنوع في المعارك، واختلاف في القضايا، لكن مقابل ذلك، **هناك وحدة في الرؤية**، وحرص على تحديد أولويات ومبادئ عامة صانعة لجوانب من هذه الرؤية، وهو الأمر الذي ستتضح معالمه، من خلال رؤيتنا لعينة من المعارك التي خاضها طيلة عمره وخلال ما يقرب من خمسة عقود دون انقطاع، بل بحماسة وبصبر، يستوعبهما نفس طويل واستماتة نادرة.

1- **جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية.**

2- **جبهة نقد التراث ونقد آليات عمل العقل العربي.**

3- **جبهة العمل السياسي، دفاعًا عن الحرية والتحديث السياسي.**

أولًا: جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية:

نقف في هذه الجبهة على الأدوار التي مارسها المرحوم الجابري في مجال تعليم الفلسفة وتعميم الوعي الفلسفي منذ منتصف الستينيات، حيث أصدر صحبة زميليه المرحوم أحمد السطاتي والأستاذ مصطفى العمري سنة 1966، كتاب «**دروس في الفلسفة**»، وكان الجابري إذ ذاك مرتبطًا بالمؤسسة التربوية ومسؤولًا عن الإشراف التربوي، ففي هذا العمل نتبين بداية انخراط الرجل في مواجهة الأسئلة والمعارك، التي صاحبت وما تزال إلى حدود هذه اللحظة تصاحب ظروف تعليم الفلسفة في بلادنا.

وإذا كنا نعرف أن تعليم الفلسفة في مجتمع متخلف، تسود فيه درجات عالية من الأمية، ومن التفكير التقليدي المحافظ، فإن صدور كتاب «**دروس في الفلسفة** مجلدين وفي طبعاته العديدة، وخلال ما يزيد عن عقد من الزمن، شكل تحولًا نوعيًّا في التعليم العصري في المدرسة المغربية. لقد كان الكتاب المذكور يدافع عن برامج تعليمية تستوعب قيمًا منفتحة على

ثقافة أخرى، ويبني جملة من المفاهيم القادرة على المساهمة في صناعة وعي جديد، يعد حدثًا لا يمكن تصور أن يُقبل بسهولة داخل النظام التعليمي في سنوات ما بعد الاستقلال. ومن هنا بداية انخراطه في المواجهات المعادية لدرس الفلسفة، ومن هنا أيضًا، سعيه العقلاني إلى تحصين تدريس الفلسفة بالشروط التي تتيح إمكانية تعليمها، وجعلها قادرة على أن تكون عنصر إخصاب في تربة المدرسة والمجتمع المغربي.

قدم كتاب **«دروس في الفلسفة»** مداخل مفيدة في مجال المفاهيم والقضايا الفلسفية الكبرى. كما حاول بناء بعض قواعد النظر، في معالجة بعض المظاهر النفسية والاجتماعية، وذلك بالصورة التي ساهمت بجانب عوامل أخرى في بناء وعي جديد يروم أولًا وأخيرًا، **توسيع مجالات العقلانية والفكر التاريخي في ثقافتنا المعاصرة.**

إضافة إلى ذلك، أصبح الجابري أستاذًا في الجامعة منذ أكتوبر/ تشرين الأول 1967، وكانت الجامعة المغربية إذ ذاك في بداياتها. وقد عمل ضمن شروط البدايات بكل خصاصها ونواقصها، بروح نضالية، حيث مارس صحبة زملائه إذ ذاك، وكان عددهم قليلًا جدًّا، مارس تدريس أغلب المواد الفلسفية، يحدوه في ذلك مبدأ ظل ملتزمًا به طيلة عمره، **يتعلق الأمر بتعلمه ثم تعليمه.** ومن هنا نفهم خصلة التواضع التي ظلت ملازمة له، وقد كان الهدف من طريقة عمله في الجامعة، هو إتاحة الفرصة لمجموعة من الأجيال (طلبة شعبة الفلسفة في العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي)، **من أجل أن يكون للفلسفة مسكن كبير في الثقافة المغربية، وفي الفكر العربي المعاصر.**

درَّس الجابري في الجامعة **تاريخ الفلسفة**، كما درس **الماركسية والتحليل النفسي**، كما درس **علم الكلام وابن خلدون** في الفكر العربي الإسلامي، ثم ترجم في **مجال نظرية المعرفة والإبستمولوجيا**، ونشر جملة من النصوص المعربة لرواد فلسفة العلوم في الفكر الفرنسي المعاصر. **كما أشرف على الأطروحات الجامعية الأولى، داخل قسم الفلسفة الأم بكلية الآداب بالرباط.** وخلال ما يقرب من أربعة عقود، لم يتوقف عن العطاء في

مجال الدرس الفلسفي داخل الجامعة. لقد كان باحثًا مجتهدًا في الندوات الكبرى لكلية الآداب في السبعينيات وبداية الثمانينيات، وهي الندوات التي شهدت ميلاد طلائع تعليم الفلسفة في الجامعة المغربية. وخلال الندوات المذكورة (ابن خلدون، ابن رشد، الإصلاح في الفكر العربي الإسلامي، الفلسفة اليونانية والثقافة العربية إلخ..) كان الجابري يقدم أبحاثًا مثيرة للجدل .**لقد كان يعمل على تطويع وتجريب المناهج وبناء الأطروحات.** لقد كان وحده عبارة عن مختبر كبير للفعل وللإنتاج. وفي قلب كل ذلك، كان يقف بالمرصاد لأولئك الذين كانوا يتربصون بالفلسفة، ولم يكن وقوفه أمامهم يتمثل في السجالات التي لا تستطيع مهما كانت قوتها رفع التحدي، وإيقاف النزيف، بل اختار أمرًا آخر وطريقًا آخر، **لقد اختار الانخراط في الإنتاج وفي التأليف**، وأثمرت جهوده مصنفات عديدة في هذا الباب. ونستطيع اليوم أن نقول دون مجازفة، **إن مكاسب درس الفلسفة تعود في جانب كبير منها إلى مجمل النجاحات التي حققها في معاركه داخل جبهة تدريس الفلسفة وفي مجال توسيع العناية بها.**

يصعب حصر الجهد الفلسفي في الآثار التي أنتجها الجابري، ذلك أنه خارج المستويات التعليمية والمدرسية، التي كان يحرص فيها على العناية بمكاسب تاريخ الفلسفة مستعيرًا المناهج والمفاهيم، ومحاولًا تبيئتها في فضاء الفكر العربي، نستطيع أن نتبين في مشاريعه الفكرية نوعية من المفاهيم الفلسفية التي عاد إنتاجها في نصوصه بطرق مبدعة، ومنحته إمكانية بنائها في ضوء الخصوصيات المطابقة لآفاق الفكر العربي، ولنزوعاته الرامية إلى الإبداع والتجاوز، منحته جدارة بناء نصوص نظرية قوية في الفكر العربي المعاصر. إننا نشير هنا إلى رباعية نقد العقل العربي، التي سنعود للحديث عنها في جبهة نقد التراث.

لقد كانت الفلسفة في أعمال الجابري مجتمعة ترادف العقلانية، ذلك أن حضور الفلسفة في تاريخ الفكر البشري، كان خيارًا يروم تحرير الفكر من هيمنة كل صور التفكير، التي تقلل من دور العقل ودور الإنسان في مواجهة مصيره داخل المجتمع.

ثانيًا: جبهة نقد التراث ونقد العقل العربي:

شكلت عناية المرحوم بالظاهرة التراثية مدخلًا كبيرًا في أعماله الفلسفية والفكرية العامة، ويعرف المتابعون لمساره الفكري، أن أطروحته لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، والتي ناقشها عام 1970، كانت في موضوع **العصبية والدولة في فكر ابن خلدون**.

لكن ينبغي الإشارة إلى **أن الجبهة التراثية في مساره الفكري**، كانت عبارة عن جبهة مفتوحة على معارك عديدة، بحكم أن الحدوس الأولى لمشروعه الفكري، كانت تستوعب انتباهه إلى خطورة هذه الجبهة، لأن الموروث التراثي في الثقافة المغربية والثقافة العربية، كان في نظره **سجين آليات تكرارية في النظر**. وكان لهذا الأمر أثره في الحياة المجتمعية وفي الثقافة السائدة داخل بنية المجتمع المغربي والعربي. وهنا سينتبه الجابري إلى أن الأدوات التي تعلمها في مختبر درس الفلسفة، يمكن أن تسعف بإيجاد مخرج من **هيمنة القراءات التراثية للتراث**.

بدأ مشروع إعادة قراءة التراث في البداية، منطلقًا من مخاطرة التفكير في إنجاز أبحاث تتناول بعض الأعمال الفلسفية بعينها: مقالة عن الفارابي، بحث عن الغزالي، ثم مقالات عن ابن رشد وابن خلدون، وقد أثمرت هذه العودة بعدة منهجية، ومفاهيم تنتمي إلى درس الفلسفة المعاصرة، ودروس المنهجية في العلوم الإنسانية، أثمرت نتائج جديدة في مقاربة بعض النصوص والمواقف التراثية. وقد توج المسار المذكور بكتاب نشر فيه الجابري أبحاثه الأولى، في مراجعة المتون الفلسفية التراثية، يتعلق الأمر بنص **«نحن والتراث»** الصادر سنة 1980 .

ففي هذا النص، سيصبح الجابري مالكًا لرؤية أولية في النظر بطريقة جديدة للظاهرة التراثية، رؤية وضع ملامحها الأولى، فيما أطلق عليه نقد القراءات التراثية للتراث. وبديل القراءة المذكورة، هو ما أنتج خلال عقدين كاملين من الزمن نقصد بذلك رباعية نقد العقل العربي، وهي الرباعية التي قدم فيها الجابري معمارًا شامخًا، في باب ما أطلقنا عليه المواءمة بين التراث والحداثة.

يندرج الموقف الذي بناه الجابري بكثير من الجهد والمثابرة، في إطار الإشكالات الكبرى للفكر العربي المعاصر، حيث بنى مشروعًا يهدف بلغته إلى محاولة التحرر من كل ما هو متخشب في إرثنا الثقافي، من أجل فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، أي من أجل الإعلاء من راية النقد في زمن سيادة التقليد.

يقترح الجابري في مشروعه الفكري، تصورًا محددًا لكيفية تجاوز إشكالية المواءمة بين التراث والحداثة. يبني هذا التصور انطلاقًا من اهتمامه المباشر بقارة التراث، وتفكيره في الأوضاع الثقافية العربية الراهنة. كما يبنيه من خلال تركيزه على المجال الثقافي بالدرجة الأولى، وذلك بحكم تخصصه ومهنته من جهة، وربما بحكم نتائج تجربته في العمل السياسي والعمل التربوي.

استغرق بناء هذا التصور كما أشرنا آنفًا، أزيد من عقدين من الزمن، ويعرف الذين واكبوا إنتاج الرجل، أهم مراحل تمفصله، وأبرز الحلقات التي استوى فيها مغامرة ومشروعًا، ثم ملامح أولية في مقالة وبحث، ثم أطروحة، وجملة من النتائج، ثم قضية تهم الآخرين، كما تهم صاحبها. وقد لا نجازف إذا ما قلنا، قضية تخص جيلًا كاملًا، وتعكس في كثير من وجوهها، جملة من الطموحات والآمال، وجملة من الحوافز، وصورة من صور الاستواء الفكري، المعبر عن صيرورة تاريخية نظرية معقدة.

لم يتخذ التصور المتضمن في أعمال الجابري، نمطًا واحدًا ثابتًا. ونحن الذين واكبنا التجليات المباشرة لإنتاجه، عندما استمعنا إليها كمحاضرات في شعبة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط، في نهاية الستينيات، أو تلقيناها كعروض في ملتقيات فكرية في منتصف السبعينيات، أو عملنا على دراستها عندما صدرت لاحقًا في مصنفات، ثم تحولت إلى مقدمات لبناء أطروحة. ثم شاهدناها وقد استوت مفاصل وحلقات، ضمن مشروع نقدي متكامل. ندرك قيمتها وحدودها، كما ندرك مستويات عديدة من أبعادها، حواجزها وعوائقها، تاريخيتها، علاقتها المباشرة بطبيعة الفكر المغربي خصوصًا، والفكر الفلسفي المغربي والعربي على وجه العموم. كما

نعرف نسيج العلاقة القائمة بينها وبين تاريخ الفلسفة، ونسيج العلاقة القائم بينها وبين فضاء الصراع الثقافي والأيديولوجي، محليًا وقوميًّا وعالميًّا.

تعلن مقدمات هذا المشروع في الموقف من التراث وبعبارة صريحة، **أن وعيًا نقديًّا جديدًا بالتراث يعد أولية ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه. ولا تكون المعاصرة ممكنة في إطار هذا المشروع إلا بإعادة بناء مقومات الذات** بالصورة التي تحول منتوجات الحداثة وممكناتها إلى أفق طبيعي، في سياق تطور الذات، **إن قراءة التراث هنا، أشبه ما تكون بعملية حفر تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر، سياق آخر مخالف لسياقها، لكنه يمتلك في نظر الباحث كل العناصر، التي يمكن أن تحوله إلى جذر آخر لها، وسياق آخر من سياقاتها.**

تتضح قوة هذا الموقف، عندما نضع ثماره، بجوار الخطاب التراثي، الذي يتمظهر اليوم في لغات وحساسيات جديدة، ويتخذ ملامح لا حصر لها في الواقع..

صحيح أنها تتخذ في شكلها صورة المقاربة البحثية الأكاديمية، حيث توظف كما أشرنا معطيات، وتستعين بآليات في المقاربة واستخلاص النتائج، إلا أنها ترسم لنفسها في المدى البعيد، **أفقًا في الإصلاح الفكري التاريخي، يتجه لمنع احتكار المنتوج التراثي، من طرف من يعتبرون أنفسهم حراسًا لتاريخ أرحب من أن يظل مجرد قيد، مجرد سقف متعال لا يمكن تقويضه.**

ثالثًا: جبهة العمل السياسي دفاعًا عن الحرية والتحديث السياسي:

نهتم في **هذه الجبهة بنوعية حضوره السياسي**، فقد انخرط بحماس في العمل السياسي، واتسم فعله السياسي المتنوع بفضائل العمل السياسي الذي يرعى قوة المبادئ .**وكان يعلن دائمًا عدم اقتناعه بلا جدوى العمل السياسي، الذي يقلّل من قيمة المبادئ والقيم.** ورغم أن هذه القضية تثير اليوم كثيرًا من النقاش في موضوع العمل السياسي وإكراهاته، **إلا أن** ارتباط الجابري بالحركة السياسية الوطنية منذ خمسينيات القرن الماضي،

والتزامه بصف الحركة التقدمية واليسار المغربي، جعل مواقفه الفكرية والسياسية تندرج ضمن رؤية معينة للسياسة والعمل الحزبي.

لقد كان رجلًا يساهم في المجال الثقافي، انطلاقًا من مقدمات سياسية محددة، ويمارس في السياسة أدوار المثقفين. وهذا النوع من المزج بين السياسة والفكر والأخلاق أمرٌ نادر اليوم. وقد كان جائزًا في مراحل معينة من تطور المؤسسات السياسية والعمل السياسي في مجتمعنا.. ومثَّل الجابري في غمرة عمله السياسي، **الصورة الواضحة للفعل السياسي الموسوم بالنزاهة والاستقامة.** ويمكن أن نفترض أن الرجل لم يستطع التكيُّف مع مستجدات العمل السياسي، التي أصبحت تقلل من شحنة المبادئ في عالم رُكِّب فيه المشهد السياسي على قواعد جديدة. كانت خيارات الرجل السياسية والأخلاقية تمنعه من التلاؤم معها. وقد توقف عن العمل السياسي تحت ضغط ملابسات، ليس هنا مجال تقديمها ولا فحصها، ولذلك مقامات أخرى...

لقد توقف عن العمل السياسي المباشر منسحبًا من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية سنة 1981، **وظل حاضرًا في قلب المشهد السياسي. وتكشف مختلف أعماله المرتبطة بموضوع الحداثة ونقد التراث اسطفافه في العمل السياسي من منظور ثقافي،** حيث تحضر في **أعماله الفكرية الغائية السياسية مشفوعة بمطلب النجاعة التاريخية.** ويعي الجابري قبل غيره أنه يمتلك كثيرًا من صلات الوصل مع الهموم السياسية المباشرة.

لم ينسحب الجابري إذن، من العمل السياسي، حتى عندما قرر وقف أنشطته السياسية. إن أفعاله في الفكر والثقافة كانت أفعالًا سياسية بامتياز، فظل حاضرًا في الجبهة السياسية، متحصنًا ببلورة الموقف الفكري، والجهد النظري الذي **يضيء أفعال وتفاعلات المشهد السياسي،** ويتوخى بلوغ أهداف معينة.

وتكشف نصوصه التي نُشرت في سلسلة الكتاب الشهري، الذي كان يطلق عليه اسم **«مواقف»**، محاولته الساعية إلى رسم معالم الحياة السياسية

المغربية، **منذ انخراطه فيها يافعًا، في نهاية الخمسينيات إلى مطالع الألفية الثالثة**، وقد أصدر خلال العقد الأول من الألفية الثالثة ما يزيد عن سبعين عددًا من هذه الكتب الصغيرة الحجم، والمستوعبة لمواقفه وآرائه ونصوصه القديمة والجديدة في الشأن السياسي المغربي. كما أن أطروحته في **«نقد العقل العربي»** تعد بدورها بمثابة جواب على انخراطه السياسي في العمل الفكري، الذي يساهم في إغناء الحياة السياسية والفكرية مغربيًا وعربيًا، **ذلك أن خلاصات هذه الأطروحة في بعدها السياسي الحاضر بقوة في أجزائها الأربعة تنخرط في مواجهة احتكار بعض التيارات السياسية للإسلام وترائه**، الأمر الذي يكشف أننا أمام مشروع فكري مجسد في أطروحة نقد العقل العربي، وهي أطروحة تساهم في بلورة مواقف من التيارات السياسية المعادية للُغة العقل والتاريخ والمصلحة في العمل السياسي.

لقد ظل الجابري منخرطًا في العمل السياسي دائمًا، وبكثير من الحماس والاستماتة. وتقدم اجتهادته ومواقفه في هذا الباب، جهودًا تستحق أن تعمم، ذلك أننا، في البداية وفي النهاية، أمام خطاب في التنوير، خطاب يتجه لتحديث المجتمع العربي. وحاجتنا إلى التنوير في المغرب وفي العالم العربي حاجة ملحة، وخاصة عندما نعاين مدى تزايد المد النصي والقطعي والسلفي في ثقافتنا.

يمكن أن نضيف إلى حضوره السياسي ونقده لآليات عمل العقل التراثي العربي وأدواره التربوية في المدرسة والجامعة ومراكز البحث بهدف تعميم مكاسب الفلسفة في الفكر العربي وأبرزها العقلانية والفكر التاريخي. لقد تممت أدواره في المجال التعليمي حضوره السياسي، ونزداد تأكدًا من هذا الأمر عندما نعرف مساره المهني المتدرج في أسلاك التعليم والتربية. فقد بدأ الجابري معلمًا في الابتدائي، ثم أستاذًا، ثم مراقبًا تربويًا، ثم باحثًا مهتمًا بشؤون التربية والكتاب المدرسي، ثم جامعيًا وباحثًا أكاديميًا من طراز عالٍ. ولا شك أن هذه السيرة الطويلة استغرقت ما يزيد عن نصف قرن من الحضور، ومن التفوق، ومن الأداء التربوي الموصول بالأداء السياسي والأداء الأكاديمي، والموصول في الآن نفسه بالبحث والعطاء.

لهذا، نلح اليوم، ونحن نفتقده دون أن نفتقده، **نلح على أوجهه مجتمعة.** فقد كان رجلًا من طراز خاص، وملأ الدنيا وشغل الناس دون ضجيج ودون مصالح أنانية، ودون ربح مادي مباشر، **فقد كان طيلة عمره رجل المبادئ، النزاهة، الاستقامة والمسؤولية.**

عندما نجمع الحضور السياسي بالحضور الأكاديمي بالحضور التربوي بالإشعاع والإنتاج المتواصل، الإنتاج الفكري المُعَد والمركَّب، بهدف أن يصبح في متناول الجميع، نعرف أن حضوره السياسي ظل قائمًا، **ونعرف أن خياراته التي أعلن عنها، وهو ينسحب من الحياة السياسية المباشرة، تعد اليوم في قلب أسئلة المشهد السياسي المغربي والعربي.**

أفبعد هذا كله، يأتي خبرٌ ذات يوم ليعلن أن الرجل مات؟.

الجابري ينفي إمكانية تأثره بخصومه الفكريين

عزيز الساطوري

طوال أربعة عقود من عطائه الفكري وإسهاماته التي تركت بصمات واضحة على الساحة في المغرب والمشرق، كان الجابري، وسيبقى كذلك، محط أنظار المفكرين والنقاد الذين تعرضوا إلى إسهاماته بالقراءة والنقد والسجال المتواصل الذي أغنى الساحة الفكرية العربية والذي اشترك فيه العديد من المفكرين من أمثال طيب تيزيني، حسن حنفي، جورج طرابيشي، علي حرب ومحمد أركون.. إلخ.

المشروع الفكري الضخم الذي اشتغل عليه الجابري وخصوصًا المتعلق بـ «نقد العقل العربي» الذي يضم أربعة مجلدات، جعل الجابري في قلب الحركة الفكرية العربية، الإسلامية والعالمية التي جعلت من قضايا التراث وإعادة قراءته منطلقًا لفهم العقل العربي، الذي اعتبره الجابري «عقلًا مستقيلًا» لا يحتاج إلى الإصلاح والتجديد فحسب، بل إلى إعادة الابتكار! وأنه لا يمكن الاكتفاء بنقد الفكر، بل العقل العربي في كلّيته، إذ «لا نهضة فكرية ممكنة من دون تحصيل آلة إنتاجها، أي العقل الناهض».

وقد انبرى العديد من المفكرين لمناقشة نظرية الجابري، وشهدت الساحة الفكرية العربية سجالات عديدة بهذا الخصوص، لكن يبقى أشهرها تلك التي خاضها المفكر السوري جورج طرابيشي الذي خصّص حوالي عشرين سنة لمناقشة نقد العقل العربي والرد عليه، والتي اعتبرها المفكر السوري صادق جلال العظم أنها ذكرته بالمناظرة التاريخية «التي جرت بين الغزالي في المشرق وابن رشد في المغرب» .

ويفسر طرابيشي تخصيصه كل هذا الوقت والجهد للرد على مشروع الجابري عوض إنجاز مشروعه الشخصي لقراءة التراث الإسلامي بالقول: هذا المأخذ صحيح وغير صحيح في آن. فهو صحيح ما دام كل «مشروعي».. قد انحصر بنقد للنقد. ولكن هل فعلًا ما فعلت شيئًا سوى أن «رددت» على الجابري. لا أعتقد... فالواقع أن الجابري قدم لي المناسبة، التكئة، نقطة الانطلاق، ولكن ليس محطة الوصول. فقد كفّ مشروعي عن أن يكون مشروعًا لنقد النقد ليتحول أيضًا إلى إعادة قراءة وإعادة حفر وإعادة تأسيس. أو هذا ما أرجوه على الأقل.

ويضيف طرابيشي «سحرت في أول الأمر سحرًا حقيقيًا بكتاب الجابري «تكوين العقل العربي». وقد كتبت عنه في حينه في مجلة «الوحدة» أنه ليس كتابًا يثقف بل هو أيضًا كتاب يغيّر، فمن يقرأه لا يعود بعد قراءته كما كان قبل قراءته. ومما آخذ طرابيشي على الجابري قوله إنه يوظف «الإبستمولوجيا في خدمة الأيديولوجيا. وهي أيديولوجيا متعصبة لما يسميه بالعقلانية المغربية ضد اللاعقلانية المشرقية، وللبيان السُّني ضد العرفان الشيعي، وللإسلام السياسي في خاتمة المطاف ضد الإسلام الروحي. ولكن أنا مدين للجابري، ولأعترف بذلك، فقد اضطرني إلى أن أخضع نفسي قبل أن أخضعه هو نفسه لمراجعة حساب شاملة».

غير أن المدافعين عن المشروع النهضوي الكبير الذي أسّس له الجابري يرون أن معظم منتقديه، وعلى رأسهم طرابيشي اكتفوا بدراسة الفكر العربي ونقده من منطلق أنّ «الفكر» هو الذي ينصبغ بالخصوصية المحلية، فيما «العقل» واحد في الشرق والغرب، في الوقت الذي قام فيه الجابري بنقض هذه البديهية، مبتكرًا مصطلح «العقل المستقيل» وقد أثبت بذلك أنّه لا يمكن الاكتفاء بنقد الفكر بل العقل العربي في كلّيته.

وفي لقاء له مع صحيفة الاقتصادية السعودية، تعرَّض الجابري إلى سجالاته مع العديد من المفكرين، وقال بهذا الخصوص عن طرابشي: «طرابيشي استقبل كتابي» «نحن والتراث»» بحفاوة كبيرة، غير أن حادثة شخصية غيَّرت رأيه الفكري كليًا تجاهي، ليؤلف لاحقًا كتابًا يقول في

مقدمته «لقد سيطر الجابري على عرش الثقافة العربية ويجب إنزاله منه!!» وقد توقفت عند هذه الجملة ولم أجد ما يدعوني لاستكمال قراءة الكتاب».

وكشف الجابري عن أنه كلم محمد أركون طالبًا منه أن يشرف على أطروحة جورج طرابيشي للدكتوراه ليفاجأ لاحقًا أن الأخير لا يحمل الشهادات العلمية الكافية لهذه الدرجة، وأنه يريد أن يحصل على الدكتوراه من خلال مناقشة مقالاته فقط!!

في حين يعرج الجابري على المفكر محمد أركون مشيرًا إلى أنه تعلم اللغة العربية متأخرًا من خلال كتابات المستشرقين، وقال: «اليوم أصبحت الفلسفة فلسفة نقدية وأنا كمعاصر أرى أن النقد الثقافي قد حل مكان النقد الأدبي» كما يرى الجابري أنه لا يعتبر نفسه صوتًا مخالفًا، ولا متوحدًا، لاغيًا إمكانية تأثره بخصومه الفكريين فيقول: «أنا راض تمامًا عن نفسي، وعن نتاجي وعن نتائجه على الناس». ويضيف: «التطور الثقافي يحتاج وقتًا خصوصًا في المجتمعات الاستهلاكية على مستوى الفكر والذائقة، وعمومًا أشعر منذ فترة طويلة بتفاؤل موضوعي تجاه الواقع الثقافي، أجد قراءً لي في كل مكان، وهناك الكثير من الشباب الذين يناقشونني ويقرأون ويكتبون لي، أعرف أن هناك من يختلف معي كما أعلم أنني لا أغرِّد منفردًا.. وحتى إن فعلت ذلك فأنا أجد دائمًا من يغرّدون معي!!».

هذا، وإن كان هناك من لا يزال يشكك في هذا الخطاب بل ويسعى إلى «الإطاحة» به كما في حال أحد أبرز ممثليه محمد عابد الجابري (1935 ـ 2010) الذي كان الأكثر حضورًا في المشرق، ودون التغافل عن عبد الله العروي (1933) الذي كان قد سبقه من ناحية التأثير من خلال كتابه المزلزل «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» الذي اطلع عليه القارئ العربي، وضمنه المفكر العربي، من خلال «الترجمة العربية» (1970) التي سينقلب عليها العروي نفسه من خلال إقدامه، اللاحق، وبعد وفاة مترجم الكتاب، وعلى وجه التحديد العام 1995، على إعادة صياغة الكتاب. ودون التغافل أيضًا عن محمد عزيز الحبابي (1922 ـ 1993) الذي كان بدوره قد لفت الانتباه إليه هناك في المشرق من خلال أبحاثه ذات الصلة

بـ«الشخصانية». إجمالًا مع هؤلاء، ودون التغافل عن مؤسس «النقد المزدوج» عبد الكبير الخطيبي (1938 ـ 2009)، سيتم التخلص من «الهاجس السياسي الإصلاحي» الذي ظل مهيمنًا، داخل الفكر المغربي، إلى حدود الستينيات.

غير أن قراءة الجابري التحليلية، وللتراث بصفة خاصة، كانت الأكثر انتشارًا وتداولًا داخل الفكر العربي بتياراته وإشكالاته ونزعاته. بل إنه يمكن الزعم بأنه بعد مشروع «نقد العقل العربي»، لم يعد بالإمكان قراءة التراث كما كان يُقرأ من قبل، بل ويمكن القول بأن الجابري هو الشخصية المثيرة بعد طه حسين (1889 ـ 1973) داخل الفكر العربي المعاصر أو إنه «طه حسين نهاية القرن» كما صنّفه أحد أكبر «أعدائه» وهو جورج طرابيشي [1].

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه ليس طرابيشي بمفرده من يماثل بين طه حسين ومحمد عابد الجابري. وكنا قد سعينا إلى «دحض» هذه «المماثلة» في مقال لنا نشر، وتحت عنوان «بين طه حسين ومحمد عابد الجابري»، في جريدة «الاتحاد الاشتراكي» (21 نيسان/أبريل 1999).

وفي الحق ثمة قامات فكرية كانت، ومن موقع قراءة التراث ذاتها، قد أثارت نقاشات حادة مثل أدونيس وصادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد... غير أن الضجة التي أثارتها كتب هؤلاء كانت تستجيب لموقف معين، وصدامي من الدين أو كانت تستجيب لحدث سياسي معين.

والمؤكد أن الاقتراب من مثل هذه المواضيع يؤهل المفكر أو الكاتب ليثير ضجة معينة أو ليُثار حوله نقاش محموم بل وأن يتم تقديمه قربانًا وسط حرائق الضجة.

الجابري تمكّن من أن يفتح نقاشًا واسعًا حوله من خارج هذه الدائرة وقبل أن يقدم على الكتابة في مجال «فهم النص القرآني» التي أثارت ردودًا حادة وإن خارج المغرب فقط. ثم إن حجم الكتابات، والاتهامات أيضًا،

---

(1) مجلة «النهج»، العدد 47، صيف 1997، ص208.

حول مشروعه، المعمّد بـ «نقد العقل العربي»، لم يحظ بها، وحتى الآن، أي مشروع قرائي للتراث عدا نجيب محفوظ وفي مجال الإبداع الروائي.

لقد دشَّن الجابري، وبمفرده، «عهدًا قرائيًا جديدًا» ينمّ عن إبحار عريض في «قارة التراث». ومصدر ذلك طبيعة القراءة التي اعتمدها والتي تستند إلى مستندات معرفية وأيديولوجية. هذا بالإضافة إلى طريقة «الكتابة» التي سلكها في مشروعه النقدي الكبير. فكتاباته تعانق مضمونها بشكل مباشر ولا مجال فيه للزوائد. إنه ليس، وكما قال، وقبل أن يشرع في نشر مصنفات «نقد العقل العربي»، من أنصار «الكتابة في الكتابة». ولعل هذا ما يذكرنا بكتابة الخطيبي التي تمّحي فيها الفواصل بين المقدمات والخلاصات بل تغدو الكتابة فيها جزءًا من الفكر إن لم نقل هي الفكر ذاته. وربما أن الجابري، هنا، يقصد أيضًا إلى العروي الذي يستند إلى منظور تحليلي قوامه التكثيف والاختزال لا التبسيط والتدرج. محمد عابد الجابري لا يتلذذ بالنقاش، وفي مقابل ذلك يسعى إلى صياغة أنساق مغلقة تنتهي إلى نتائج مغلقة تنتهي بدورها إلى نتائج محددة. من هنا نفهم اعتماد كتاباته أسلوب التدرج والتنسيق وبيداغوجيا التواصل. وهذا ما ساهم، ومن ناحية موازية، في تداول مشروعه وعلى نطاق واسع.

والرجل كتب، وقاوم وجابه، على مدار زمني يزيد على أربعة عقود. كان من الصنف الذي لا يهدأ بالتعبير السارتري الآفل. وليس غريبًا أن يعرف خطابه، وعلى امتداد هذه الفترة، تحولات لا يهمنا أن نبحث فيها الآن أو هو ما كنا قد سعينا إلى القيام بجزء منه في كتابنا «التراث والقراءة» (2002) الذي كرّسناه للخطاب النقدي المعاصر بالمغرب والذي لا نخفي إفادتنا منه في هذا المقال. يهمنا أن نشير إلى أن مشروع «نقد العقل العربي» حظي بكمٍّ هائل من الكتابات التي ـ ربما ـ يصعب حتى على محمد عابد الجابري نفسه مواكبتها والإحاطة بها. فهي تتطلب عملًا بيبليوغرافيًا مستقلًا أو مسحًا لمكتبة شبه قائمة بذاتها .

وقد كتبت عنه كتبٌ مستقلة أَنجز بعضها مفكرون مكرسون ولهم مكانتهم في خريطة الفكر العربي. إضافة إلى عشرات المقالات والدراسات

المتفرقة في الصحف والمجلات والدوريات والكتب الجماعية. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتاب «هل هناك عقل عربي؟» لهشام غصيب (1993)، و«من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق المغربي» لطيب تيزيني (1996)، و«نقد العقل العربي في الميزان» ليحيى محمد (1997)، و«نقد العقل أم عقل التوافق» لكمال عبد اللطيف (1999)، و«الرؤى المختلفة» لسيار الجميل (1999)، و«الجابري بين طروحات لالاند وجان بياجيه» لمحمد مبارك (2000). ثم جورج طرابيشي الذي يفرض ذاته أكثر طالما أنه الوحيد الذي كرّس لمشروع «نقد العقل العربي» مؤلفًا ضخمًا جاء تحت عنوان «نقد نقد العقل العربي» وقد اطلعنا على ثلاثة أجزاء منه هي «نظرية العقل» (1996)، و«إشكاليات العقل العربي» (1998)، و«وحدة العقل العربي الإسلامي» (2002). وهناك أيضًا كتاب «الرؤية العرفانية في العقلية العربية» لفاطمة سامي فرحات (2002)، و«الكتلة التاريخية من غرامشي إلى الجابري وملاءمتها للبحرين» لعبد الله جناحي (2004)، و«الفكر الإمامي في نقد الجابري» لأحمد محمد النمر(2005)... وصولًا إلى كتاب «التحليل والتأويل: قراءة في مشروع محمد عابد الجابري» لعلي المخلبي الذي هو من بين آخر الإصدارات حول الجابري (2010).

هذا بالإضافة إلى الحضور المتميز للمشروع، والذي بلغ حدّ الهيمنة في أحيان، داخل كتب مثل «مداخلات» لعلي حرب (1985)، و«مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة» لجورج طرابيشي (1993)، و«تجديد المنهج في تقويم التراث» لطه عبد الرحمن (1994)، و«البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر» لإبراهيم محمود (1994)، و«قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر» لعلي حب الله (1998)... وكما حظي مشروع الجابري بمناقشات أخرى في كتب مثل «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي» لمحمود أمين العالم (1986)، و«التراث والهوية» لعبد السلام بن عبد العالي (1987)، و«التراث بين السلطان والتاريخ» لعزيز العظمة (1987)، و«نقد العقلانية العربي» لإلياس مرقص (1987)، و«نقد النص» لعلي حرب (1993)، و«أسرى الوهم» لأحمد برقاوي (1996)، و«الفلسفة العلمية» لعبد القادر محمد علي (1997)، و«سلطة النص» لعبد الرحمٰن

الهادي (1998)، و«قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينوطيقا التاريخية» لمحمود إسماعيل (1998) و«قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر» لعلي حب الله (1998)، و«ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر» للزواوي بغورة (2001)، و«جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد» لمحمد الشيخ (2005)... إلخ. هذا بالإضافة إلى من سعوا إلى «محاورة» الجابري مثل بنسالم حميش في «معهم حيث هم» (1988)، وأحمد برقاوي وأحمد ماضي وجمال مفرج... [وآخرون] في «التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري» (2004).

وقد وجّهت انتقادات كثيرة لمشروع صاحب «نحن والتراث» على رأسها مسألة «القطيعة» (أو «القطيعة المزعومة» كما ينعتها أحد منتقديه) التي يقيمها بين الفكر المغربي والفكر المشرقي بسبب من «عقلانية» الفكر الأول و«لاعقلانية» الفكر الثاني، و«تجاهل الشيعة» وإصراره على ربطها بـ«الهرمسية»، وكذلك «تقوقعه في إطار التحليل الإبستيمولوجي»... إلخ. هذا بالإضافة إلى اتهامه بـ «السرقة» من كتب عربية، وإحالته على كتب لم يقرأها و«سوء ترجمته بعض المفاهيم»... إلخ.

من الجلي أننا أمام ركام هائل من الكتابات سعى بعضها إلى النظر في مجموع «العقل» الذي سعى الجابري إلى تتبع «تكوينه» ودراسة «نظمه المعرفية» و«مستوياته السياسية» و«الأخلاقية»، وسعى بعضها الآخر إلى الاكتفاء بموضوع واحد ضمن المواضيع أو الإشكاليات التي عالجها الجابري، وسعى بعضها إلى تتبع تأثير فلاسفة غربيين في المشروع أمثال فوكو وغرامشي ولالاند وبياجي. ومعنى ذلك أن المشروع فتح «أفقًا» في الفكر العربي المعاصر، وسمح للبعض بأن يبرهن على أدواته المعرفية وعلى موقفه من التراث. وتلك هي عادة «النصوص القوية» أو «المشاريع الرائدة» التي لا يكفّ الجدل حولها.

والأهم أن الكتابات السالفة في حاجة إلى «مراجعة هرمينوطيقية» تسعفنا على التمييز داخلها بين «التحليل» و«التفسير» و«التقويم» ومدى تمايز هذه العناصر التكوينية ومدى تداخلها في «فعل القراءة»، وكل ذلك في

المدار الذي لا يجعلنا نتغافل عن البحث في «المستندات المعرفية» التي تسند هذه القراءات طالما أن جانبًا كبيرًا منها لا يخلو من «تحامل» و«تآمر» لـ«الإطاحة» بمشروع الرجل. إن «أقوالًا» من مثل «إن محمد عابد الجابري يمثل «عقبة إبستيمولوجية»، وإنه «من أبرز المفكرين المثاليين في الوطن العربي اليوم وأكثرهم خطورة أيضًا لقدرته على النفاذ إلى عقل القارئ وإيقاعه بين شباكه السحرية المثالية»، و«إن مشروعه عبارة عن أحلام فكرية لا تمت إلى الواقع بصلة»، و«إنه يساير الاستشراق الاستعماري» بل «إنه أكثر استشراقًا من بعض المستشرقين»، و«إنه يكتب عن العقل ولا يكتب به»... جميعها أقوال توجِّه الكتابة، بل وتعطّل «التحليل الصارم» لفائدة «التقويم النافر». وقبل ذلك تعكس نوعًا من «التوتر» الذي يشوّش على «التناص الموجب» الذي بموجبه تتضافر «تاريخية القارئ» مع «تاريخية المقروء»، مما يفضي إلى «تعطيل الحدث القرائي». غير أن ما سلف لا يفند البتة أهمية بعض الدراسات السابقة (كدراسة علي حرب ويحيى محمد...) التي أسهمت حقًا في إثراء مشروع الجابري. هذا وإن كانت أغلب الكتابات قد ركّزت على مشروع «نقد العقل العربي» دون أن تلتفت إلى ما سبقه من كتب غنية وقوية («العصبية والدولة» (1971) تعيينا بالنظر إلى النقاش الذي حظي به «نحن والتراث» (1980) والذي جعل الأنظار في المشرق تلتفت إلى صاحبه).

كان من الجلي أن يفتح الجابري مثل هذا النقاش لا لأنه قدّم «قراءة معاصرة» للتراث سعت إلى «القطيعة» مع القراءات السائدة فقط، وإنما لأنه قدم، وعلى أرض «معركة القراءة» ذاتها، «نقدًا لاذعًا» للفكر العربي المعاصر يمينه ويساره على حدٍّ سواء بل ونعته، وبجرأة نادرة، بـ«السلفية». وليس غريبًا أن يتواصل الهجوم عليه حتى «في مماته»، ذلك أنه من الصنف المطلوب «حيًا أو ميتًا». غير أنه لا بأس من التمييز، هنا، بين «واجب التأويل» (والتعبير لإدوارد سعيد) الذي ينبغي أن نواجه به مشروعه وبما يخدمه ويؤسس بالتالي لنوع من «الفكر القرائي الاختلافي» وبين «مقصلة التأويل» (والتعبير لصبحي حديدي، هذه المرة) التي لا تفيد المشروع في شيء طالما أنها لا تتأسس، وابتداء، على أي «حسّ قرائي».

الجابري بين تحديث «العقل العربي» وتعريب الحداثة

محمد المصباحي

قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة محمد الخامس-أكدال الرباط

«إن الديمقراطية بالنسبة إلى العالم العربي اليوم تعني ...
وضع حد نهائي للاستظلال بمظلات»،
الجابري، نقد الحاجة إلى الإصلاح.

مقدمة

من الصعب جدًا إنصاف المفكر الراحل محمد عابد الجابري، أولًا: لأنه كتب في كل شيء تقريبًا مما تصعب معه الإحاطة بكل ما قاله في كل مسألة؛ وثانيًا: لأنه كان مفكرًا متقلبًا، يحل في فقرة ما يعقدّه في أخرى، يتلّون تفكيره مع تلونات الواقع والفكر؛ وثالثًا: لأنه كان مفكرًا جدليًا حيث لا يرى مانعًا من الجمع أحيانًا بين المتضادات لاستخراج موقف جديد يستوعب الثنائيات المتجاوزة دون أن يلغيها أو يبقيها في حدودها وحرفيتها؛ ورابعًا: لأنه كان مفكرًا إشكاليًا، مستفزًا، لا يتركك لا مباليًا أمام أطروحاته وخلاصاته الجريئة.

أبَى الجابري إلّا أن يختار طريق نقد العقل العربي، بكل ما يستتبع هذا النقد من أجواء التفكيك والهجاء والتشاؤم إيمانًا منه بأنه هو الطريق الصحيح لبناء أمل في تصحيح هذا العقل وجعله قادرًا على التنافس

والتحدي. وبالرغم من احتياطاته المنهجية المتنوعة والذكية كي يفلت من النقد الذي يدعو له، فإنه لا يمكن أن يكون في منأى عن العقل الذي كان موضوع انتقاده، لأن مشروعه كان يدخل ضمن مهام هذا العقل العام للإنسان العربي، أو قل كان مشروعه جزءًا من مصير الوجود العربي، وإن حاول أن ينفصل عنه بنقده إياه، واتخاذ موقف مستقل عنه، حتى يستطيع أن يفك قيوده التي تعوقه عن الانطلاق نحو بناء المستقبل. وقليلة هي القضايا التي كان يستثنيها من إخضاعها لآلته النقدية، حيث نجده ينتقد في كل اتجاه، اتجاه القيود التراثية والقيود الحداثية على السواء. هل استطاع فعلًا أن يفك القيدين المتضادين لينطلق العقل العربي حرًّا طليقًا من أجل بناء مصير جديد لنفسه، ليس على غرار العقل القديم ولا على مثال الجديد؟

مهما تعددت واشتدت الانتقادات التي وُجِّهت إلى كتابات الجابري، فإنها مع ذلك كانت تُجمع على الاعتراف بغنى مفاهيمه، وتعدد مناهجه ومقترباته، وجرأة انتقاداته، وبراعة مناظراته، وجدة تحليلاته، وتعدد نماذجه وبُنياته وأطروحاته، وأصالة رؤاه الأيديولوجية، واتساع متنه، وكثرة مفارقاته ومبالغاته النقدية، ومبالغته في تفريعاته النظرية للمفاهيم، هذا عدا إشعاع آفاقه، وسحر عبارته. كل هذا يجعل من الصعب اختيار الزاوية التي يمكن النظر منها إلى فكره، للإحاطة بجماعه وعرضه بطريقة نسقية برهانية كانت عزيزة عليه. فهل من المناسب أن ننظر إلى «رؤيته الجديدة» من زاوية منهجية أم إبستمولوجية أم أيديولوجية أم من زاوية فلسفية؟ هل ينبغي أن نحاوره من زاوية تراثية أم حداثية، من زاوية عقلانية التنوير، أم من زاوية العقلانية الرشدية، أم من زاوية العقلانية النقدية؟ هل علينا أن نحلل فكره من زاوية برهانية نسقية، على غرار ما كان هو نفسه يفعل مع العقل العربي، أم من زاوية معيارية أيديولوجية وتاريخية؟

وقبل هذا وذاك، إذا كان الجابري قد أبَى إلّا أن يضع مشروعه الفكري تحت شعار «النقد»، نقد العقل العربي بمعنييه القديم والحديث، فهل معنى هذا أنه كان يستثني نفسه من هذا «العقل»، وبالتالي من النقد

الذي مارسه عليه، أم أنه علينا من باب الأمانة العلمية أن ندرج عقله ضمن العقل الذي كان ينتقده؟ بعبارة أخرى، إذا كانت كلمة السر لولوج مشروع الجابري هي النقد، الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها للّاحقين عليه للخروج من عطالة العقل العربي، فهل يحق لنا، نحن الذين نقرأ فكره، أن نعمل بوصيته فنجعل عقله وفكره موضوعًا لنقدنا حتى نبرز قيمته ونشير إلى حدود قراءته الإبستمولوجية والتاريخية والفلسفية، إيمانًا منّا بأن أفضل صيغة للاعتراف بفضله على الدراسات الثقافية والتراثية والحداثية أن نقوم بالحوار النقدي معه؟ أم أنه ينبغي علينا أن نتحلى باليقظة، لأن فتح مثل هذا الملف قد يغري أعداء الفكر الحر للانقضاض عليه؟

من بين السِّمات العامة التي تميز تحليله لأزمة الذات العربية نظرته الكلية التي تغطّي كل الممارسات النظرية والعملية، الأيديولوجية والسياسية. ومن شأن هذا التشخيص الكلّي والشامل لهذه الأزمة أن يستلزم علاجًا شاملًا. فالأزمة التي نحن بصددها لا ينفع معها طبيب الذات الفردية (رجل الأخلاق أو رجل الدين)، ولا حتى طبيب الذات الجماعية، (رجل السياسة الذي يعالج آفات الدولة الآنية)، بل ما ينفع معها هو طبيب كلّي، طبيب للذات الكلية، وهو الفيلسوف، الذي لا يكتفي بنوع واحد من العلاج، كالعلاج الضدي مثلًا (علاج التقليد بالحداثة أو بالقطيعة مثلًا)، بل لا بد له من تعزيزه بعلاج برهاني يبحث عن الأسباب. فهل فعلًا ظل وفيًّا للقول الفلسفي؟

القصد من هذه القراءة لملامح معينة من مشروع الجابري ليس الاستمرار مع فكره، ولكن الحوار معه علّنا نستخرج ما هو كامن بالقوة إلى الفعل، سواء فيما يتصل بفحصه للذات العربية أو بوصفته العلاجية لها.

التضحية بالفلسفة في سبيل الثقافة:

الجابري ينتمي أصلًا إلى قارة الفلسفة. ولكنه يبدو أنه حاول أن يهجرها بكل ما يستطيع إلى قارة الثقافة. كان يخشى من الطابع الكوني

والنخبوي للفلسفة. لذلك عمل بجد لتحوير موضوعها ومعناها ومن ثم لغتها حتى تتلاءم مع الهمّ الذي كان يشغله، وهو إنقاذ الإنسان العربي، أو بالأحرى «الأمة العربية»، من جملة همومه. لم يتوقف تحويل معنى الفلسفة، بربطها بالوظيفة الأيديولوجية، عند فضاء الفلسفة العربية الإسلامية، بل امتد حتى إلى رؤيته للفلسفة ككل. فلم يعد موضوع الفلسفة لديه هو «الموجود بما هو موجود»، أو «الموجود بما هو واحد»، أو «بما هو إله»، أو «بما هو معرفة»، أو «بما هو شخص» أو «بما هو إنسان» كما هو الشأن بالنسبة لمحمد الحبابي، بل تم تحويل هذا الموضوع إلى مجال العقل العربي، أو بكيفية أكثر دقة إلى مجال الثقافة العربية، قديمها وحديثها. الحجة التي قدمها في كتاب «نحن والتراث» في وجه المستشرقين هي أن البحث عن أصالة ومعنى الفلسفة العربية الإسلامية يجب أن يلتمس في الوظيفة الأيديولوجية التي لعبتها في الصراع السياسي والأيديولوجي الدائر في الحضارة العربية الإسلامية، وهي التصدي للاعقلانية العرفانية والكلامية، وأن نتخلى عن البحث عن هذا المعنى في الفلسفة النظرية، لأن العرب في نظره لم يضيفوا شيئًا عمّا وجدوه عند اليونان. كما قدم حجة أخرى في كتاب الخطاب العربي المعاصر، وهي «أن الخطاب الفلسفي في الفكر الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له... واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر «النهضة»، إشكالية «الأصالة والمعاصرة»[1]. هكذا يأبى الجابري إلا أن يقلّص معنى الفلسفة في العقلانية باعتبارها سلاحًا أيديولوجيًا لمحاربة ما يعتقد أنه لاعقلاني[2].

(1) الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، 1982، ص137.

(2) عن حصره معنى الفلسفة في العقلانية من حيث هي أيديولوجية نقدية يقول: «عندما نقول بضرورة الفلسفة، أي ضرورة العقلانية، يجب أن نعطي لهذه الضرورة معناها. فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلّى وتتمثّل خاصة في الروح النقدية... نقد الفكر العربي، نقد العقل العربي بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر»، **التراث والحداثة**، الدار البيضاء ـ بيروت، 1991، ص 243.

انعكس هذا الموقف من الفلسفة العربية الإسلامية على تصوره للفلسفة ولدورها بشكل عام في عالم اليوم، لاسيما في العالم العربي المعاصر. فلم يكن الجابري يطمع في بناء فلسفة نظرية تُعنَى بالمتعاليات وبالقيم المشتركة التي يتوجه بها إلى الإنسانية ككل، فهو لم تكن تعنيه الفلسفة في ذاتها، وبخاصة إذا كانت فلسفة ميتافيزيقية، وإنما الذي كان يعنيه هو النظر في الوضعية المتأزمة للفكر والثقافة العربية، والتوجه بخطابه في هذا الموضوع إلى إنسان محدود برقعة جغرافية محددة له تاريخ معيّن هو الإنسان العربي. إذن حتى في الزمن المعاصر، أبى الجابري إلا أن يحصر مهمة الفلسفة في معناها الأيديولوجي، أي خوض الصراع الدائر في الثقافة العربية حول العقلانية واللاعقلانية، خدمة للنهضة والحداثة والاستقلال التاريخي والفلسفي.

لكن لمّا كان المحرك المعرفي والفكري لهذه الثقافة هو العقل، كان لا بد من البحث عن أسسه المنهجية والإبستمولوجية وتشخيص آفاته من أجل معالجتها. لهذا السبب كان من الضروري القيام بتحويل لموضوع ومهمة الفلسفة، من الثقافة إلى العقل، ومن المهمة الأيديولوجية إلى المهمة الإبستمولوجية. هكذا تكون الفلسفة قد غيرت موضوعها للمرة الثانية.

غير أن تفكيره في «العقل العربي» لم يكن من أجل العقل العربي، أي أنه لم يفكر فيه من حيث هو عقل نظري، أي فاعل علمي وتكنولوجي، وإنما من حيث هو فاعل سياسي ثقافي، أو قل من حيث هو فاعل تاريخي[1]. من هنا بوسعنا تحديد العقل الذي اهتم به الجابري بأنه كان

(1) الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، الدار البيضاء - بيروت، 1984، ص11 - 12؛ يحدد مفهوم «العقل العربي» قائلًا: نستطيع الآن أن نحدد مفهوم «العقل العربي»... تحديدًا أوليًا فنقول: إنه ليس شيئًا آخر غير هذا «الفكر» الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية «تكوين العقل العربي»، ص 13، انظر نفسه، ص 29؛ ويلاحظ أن «الخطاب النهضوي العربي تحدث... عن كل شيء، عن السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العربي، أي إن العقل العربي الذي تحدّث عن النهضة لم يمارس ما يكفي من النقد على نفسه... لم يمارس نقد سلاح الفكر»، **التراث والحداثة**، ص 243.

«عقلًا عمليًا»، وليس عقلًا نظريًا. غير أن المعنِيّ بهذا العقل ليس ذلك الذي يكون واعيًا بذاته بوصفها ذاتًا فردية، بل العقل الذي يعي نفسه بوصفها «ذاتًا» عامة، ذات الأمة الساعية لأن تكون فعالة في التاريخ. بعبارة أخرى، سعى الجابري أن يدشّن بدايةً جديدةً للفلسفة قوامها الذات العربية، لكن لا من حيث هي ذات فردية، وإنما من حيث هي أمة.

لكن بما أن هذه الذات تعاني من أزمة شاملة وعميقة تنهك كيانها وتقعد إرادتها عن الفعل والمبادرة التاريخية، فإن موضوع الفلسفة العربية الحقيقي بالنسبة للجابري سيكون هو تحليل أزمة الذات العربية المتجلية، خاصة في توقفها عن إبداع تاريخها الخاص في العالم المعاصر. هكذا، يصبح موضوع الفلسفة هو التاريخ، أو هو النظر في شروط الفعل التاريخي القادر على إخراج الأمة من أزمتها الشاملة. وتستلزم معاينة الأزمة بأبعادها التراجيدية مهمة البحث عن مَخرج منها، مهمة إخراجها من مأزقها والبحث عن سبل انفراجها، هنا يصبح موضوع الفلسفة، أو بالأحرى، الغاية من التفلسف، هو البحث عن حلول لعقم العقل العربي. البحث عن أسباب هذه الأزمة يكون بالوقوف على تكوينها وبنيتها، هو الذي يفتح الطريق أمام اقتراح صيغة للخروج منها، صيغة تقوم أساسًا على علاج آليات ومفاهيم العقل تجعل الذات تتجاوز الطرح التقليدي لأسئلتها.

ومما يعزز القول بأن موضوع الفلسفة عند الجابري يدخل في مجال العقل العملي أنه كان يرى أن الثقافة لا تنفصل عن السياسة، هذا إن لم تكن فعلًا سياسيًا. ولمّا كانت السياسة في دلالتها القوية تعني صناعة التاريخ الحي والآني، فيمكن اعتبار موضوع الفلسفة عند الجابري هو الوجود التاريخي للإنسان العربي باعتباره وجودًا متأزمًا. والوعي بمأزق الوجود التاريخي هو الذي يضفي المعنى على البحث الفلسفي. فالبحث عن الوجود المطلق، بل ولا حتى الوجود التاريخي المطلق على الطريقة الهيغلية أو الماركسية، لا معنى له بالنسبة للجابري، بل ينبغي البحث عن الوجود التاريخي الخاص بالإنسان العربي في الزمن المعاصر. فالجابري لم يكن يُعنى بطلب الحق في ذاته، ككل فيلسوف، بل إنه يسعى إلى

طلب الحق التاريخي الذي يخص أمة بعينها. وهذا ما جعله ينتقل من طلب الحق إلى طلب الفعل، الفعل السياسي الذي يصنع التاريخ أو على الأقل بتغيير مجراه. وبهذا يكون الجابري أقرب إلى خط ابن خلدون، منه إلى خط ابن رشد، سواء في نقده للفلسفة ولعلم الكلام وللتصوف، أو في ربطه الفكر بالعمل الذي يغير التاريخ. فقد كان الجابري يرى أنه لا جدوى من إحياء قضايا كلامية وصوفية كالتي دارت بين المعتزلة والأشاعرة لا معنى لها بالنسبة لإنسان اليوم، لأنها متجاوزة تاريخيًا[1] بهذا النحو يكون موضوع الفلسفة الحقيقي هو الإنسان، لكن لا الإنسان في ذاته، وإنما الإنسان العربي على وجه التحديد. هكذا تخلت الفلسفة عند الجابري عن موضوعها وشموليتها من أجل أن تقوم بمهمة تاريخية هي الدفع بالعقل العربي إلى معمعة الحداثة بعد أن تكون قد عالجت أعطابه التاريخية والإبستمولوجية. وهذا هو معنى أن نقول بأن الجابري ضحى بالفلسفة في سبيل الثقافة، أي بالفلسفة المرتبطة بالعقل العملي الذي ينظر في الوجود البشري الملموس.

لم يكتف الجابري بالتضحية بالفلسفة في سبيل الثقافة من حيث هي سياسة، بل وربما أيضًا بالسياسة في سبيل الثقافة. موقفه المبدئي من الصلة بين السياسة والثقافة هو الربط الجدلي بين هذين العالمين المتقابلين، أي قراءة الثقافة (التاريخ مثلًا) بالسياسة، والسياسة بالتاريخ حتى لو أدى الأمر

---

(1) عن لا جدوى إحياء الجدل الكلام التي انتهى تاريخيًا يقول: «هل نحن في حاجة اليوم إلى نقد لاهوتي أم أننا في غنى عنه؟ أنا شخصيًا أعتقد أننا في غنى عنه، لأن النقد اللاهوتي عندنا لا يمكن أن يتخذ صورة أخرى غير تلك التي اتخذها علم الكلام قديمًا، وأعتقد أنه لم يعد من الممكن ولا من المطلوب إحياء النزاع والخلاف الذي كان قائمًا بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، لأن ذلك النوع من النزاع والنقاش قد انتهى تاريخيًا. أما من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك الذي عرفته أوروبا، فهو يجهل أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي»، الجابري، م.ع.، **مواقف: تجديد التفكير في مشروع للتصحيح والتجديد**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 2004، العدد 26، ص 80.

إلى إحراج أحدهما بالآخر[1]. ولكننا نجده يتخلى فجأة وطواعيةً عن دوره كفاعل سياسي في عز التزامه وعطائه، ليتفرغ للقيام بدور الفاعل الثقافي، أي الاكتفاء بدور المحرك الثقافي الذي يكتفي باتخاذ المواقف النظرية من الأحداث الفكرية الثقافية والسياسية. وهذا يعني أنه قام بفصل السياسي عن الثقافي. ولكنه في حقيقة الأمر لم يفعل سوى الالتفاف حول الفعل السياسي عبر «الفعل» الثقافي. فتخليه عن الفعل السياسي المباشر، أي باعتباره فعلًا آنيًا في المدى القصير، هو من أجل القيام به على مستوى المدى الطويل، عن طريق الفعل الثقافي. ولا يمكن إنجاز التغيير في الكل السياسي عبر الفعل الثقافي الجزئي ما لم يتم إصلاح العقل العربي. هكذا صارت الثقافة، بما يرتبط بها من علم وفلسفة وآداب وفنون، في خدمة السياسة من حيث هي ممارسة عقلانية وديمقراطية. ولعل أصل هذا الموقف يوجد في تصوره للثقافة بوصفها أساسًا «عملية سياسية»، وفي تصوره للسياسة باعتبارها مركز ثقل «العقل العربي» قديمه وحديثه، في مقابل العقلين اليوناني والأوروبي اللذين أبى الجابري إلّا أن يجعل مركز جاذبيتهما في العلم والفلسفة، لا في السياسة والأيديولوجية!

النقد الذاتي للعقل العربي:

تمحور مشروع الجابري حول موضوع العقل، لكن لا «العقل بما هو عقل»، عقل الفلسفة أو عقل الإنسانية بعامة، وإنما «العقل العرب»[2]،

---

(1) عن جدلية الثقافي بالسياسي يقول: «... ذلك في الحقيقة مظهر من مظاهر «جدلية السياسي والثقافي» في مسيرتي الفكرية، منذ أن بدأت أحس أنني فعلًا أشق طريقي فيها: جدلية قراءة التاريخ بالسياسة، وممارسة السياسة - عمليًا أو ذهنيًا - باستحضار التاريخ. وإذا جاز لي أن أعتز بشيء في هذه المسيرة فهو حرصي الدائم على إحراج السياسة بالتاريخ، وليس العكس»، الجابري، محمد ع، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، في التعريف بالقرآن، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 2006، ص 9.

(2) عن تنصيصه على موضوع بحثه يقول مثلًا عن البينة المحصلة بأنها هي «عقله المكوَّن: العقل العربي موضوع بحثنا» الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الدار البيضاء، 1986، ص 577.

سواء أُخذ بمعنى الذات العربية بعامة، أو بمعنى التراث العربي الإسلامي، أو بمعنى الثقافة العربية قديمها وحديثها[1]، أي عقل «أمة ثقافية» يعتقد أنها سابقة على الحداثة، هي الأمة العربية. ومتى تم تناول «العقل بما هو عقل عربي»، لا بما هو عقل إنساني، فإنه بالضرورة ينأى بنفسه عن التناول الفلسفي كما هو متعارف عليه. بل إنه حتى عندما همّ بتفصيل منهجه «العلمي» الذي يمتاز بجمعه بين الموضوعية والذاتية في تناغم ووئام، اكتفى باستثمار ثلاثة تحاليل، البنيوي والتاريخي والأيديولوجي، دون التفات للنظر الفلسفي الذي هو المهنة الأصلية للجابري.

ولعل الزاوية التي تناول منها الجابري «العقل العربي» كانت من بين أسباب استبعاده للنظر الفلسفي في تحليله للعقل «العربي». فقد فضّل أن ينظر إلى هذا العقل من زاوية «الأزمة»، أي من زاوية عجزه «الذاتي» على الإبداع، شرط الانخراط في زمن الحداثة، وكأن العقول الأخرى، كالعقل الغربي نفسه، لا يعيش أزمة. نعم، جرت عادة الفلاسفة عند مراجعتهم للعقل أن ينظروا إليه من زاوية الأزمة، لأن هذه النظرة تمكّنهم من فحص أسباب تعثر العقل بحثًا عن طريقة لتجاوز إعاقته. فلو لم ينظر كانط، مثلًا، إلى العقل، في تجلياته النظرية والعملية والجمالية والدينية، من زاوية الأزمة، لما أسس الانطلاقة الجديدة لعقل الأنوار في الفلسفة. والأمر نفسه بالنسبة لهيغل، الذي لولا تجاوزه للتقابلات التي كان يعاني منها العقل الميتافيزيقي لما أسس العقل الجدلي. وبينما قام هذان الفيلسوفان وغيرهما بنقد العقل نقدًا فلسفيًّا، أي أنهما ذهبا توًّا إلى الجذر النظري للأزمة في مجالات المعرفة والأخلاق والجمال والدين، من أجل إصلاح العقل وتحريره من عوائقه الذاتية، فإن الجابري فضّل أن ينتقد العقل عن طريق تاريخه الخاص المنفتح على التاريخ العام (السياسي)، لا بالاتجاه توًّا إلى حاضره أو مستقبله، بحثًا عن وظيفته الأيديولوجية لا الفلسفية، أي بفصله فصلًا ماهويًّا عن العقل الحداثي.

---

(1) عن دلالة تصميمه على استعماله عبارة «العقل العربي» بدل العقل الإسلامي، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 80؛ انظر أيضًا **تكوين**، ص 26.

بعبارة أخرى، بحث الجابري عن سر تعثر العقل العربي الحديث في ماضيه، في بنيته التاريخية القديمة، لا في حاضره، وكأن الأمر يتعلق برغبة في الهروب من مواجهة المشكلة وجهًا لوجه، أو باعتقاد مسبق بوجود طبيعة ثابتة للعقل العربي تشكل عائقًا ذاتيًا أمام كل تقدم. ويتبين هذا بوضوح أكثر متى أجرينا مقارنة بين العلاج الذي اقترحه كانط لأزمة العقل النظري والعلاج الذي اقترحه الجابري. فالأول اقترح وضع حدود للعقل تحرره من عناء البحث عما يتجاوز عالم الظواهر. وكان حله هذا حلًّا عامًّا محايدًا يصدق على كل عقل، لأنه لا ينتمي لأية ثقافة معينة ولا إلى أي صراع أيديولوجي، وإنما يعكس الرغبة في حل أزمة العقل في ذاته. أما الجابري، فقد زعم أنه لا يمكن حل الأزمة المستعصية «للعقل العربي» إلا بالتخلي عن بنيته القديمة التي تشكلت منذ «عصر التدوين» واستمر مفعولها إلى الآن، والتي تغلّبت عليها في نهاية الأمر لاعقلانية العرفان الصوفي والشيعي من جهة، ولاسببية الأشعرية من جهة ثانية. لكن، التخلي عن بنية العقل العائقة للتقدم، لا يجب أن يُعوَّض بالارتماء في أحضان الحداثة دون قيد أو شرط، بل بالتسلح بالنموذج الأندلسي للعقلانية المتمثل في العقلانية النقدية والبرهانية[1]. هكذا تكون معالجة الجابري قد اصطبغت بالطابع المحلي والتاريخي، وعيًا منه بثقل الماضي التراثي علينا، وبالتالي ما لم نندرج في تراثنا، بعد أن نكون قد تطهرنا من عناصره العائقة، فلا أمل في حداثة حقيقية للعقل العربي. نخلص إذن أنه لا بد من النقد الذاتي ومن نقد الآخر[2].

(1) يعرّف العقلانية النقدية في معناها الواسع بأنها «التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام. إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد. وغني عن البيان القول إننا نحن العرب واقعون تحت وطأة التقليد: تقليد القدماء، تقليد الغرب»، مواقف، العدد 26، ص 85.

(2) النقد الذاتي والنقد الغيري تتوسطه مهمة التأصيل التي تجمع بين النقدين: «إنها استراتيجية «التجديد من الداخل»، تجديد ثقافتنا من داخلها، استراتيجية ذات ثلاثة محاور أو أبعاد: محور النقد الإبستمولوجي لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا، =

وتنبع ضرورة نقد الذات من كون الجابري جعل «العقل العربي» موضوعًا لتفكيره، مما ترتب عنه أن يكون الموضوع جزءًا من الذات، إن لم يكن هو الذات نفسها، وهذا ما يعبّر عنه بكامل الوضوح قائلًا «... بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية من نفسها، إن موضوعنا ليس موضوعًا لنا إلّا بمقدار ما تكون الذات موضوعًا لنفسها في عملية النقد الذاتي»[1]. ولمّا كانت الغاية من مشروعه نقد «العقل العربي»، الذي هو موضوع وذات في الوقت نفسه، فبوسعنا أن نصف مشروعه بأنه مشروع «للنقد الذاتي».

وقد برر أولوية انتقاده للعقل الذي يفكر فيه وبه، بأن التفكير «في» العقل هو الطريق إلى التفكير «بـ» العقل، أي لا يمكن أن نفكر في إنشاء عقل ناهض بعقل غير ناهض، ولا يمكن تحقيق قفزة تاريخية إلا بتحرير العقل الأول من عوائقه الذاتية، وكأن العقل العربي اليوم لم يعد يفكر «بالعقل» وإنما «بما قبل العقل» أو «بما بعده».

غير أن المبالغة في النقد الذاتي الذي مارسه الجابري على العقل الذي يشكل هوية الذات العربية، اتخذ منحى مأساويًا انتهى بوضعه في درك أسفل بالقياس إلى العقلين «المضادين» له، العقل اليوناني والعقل الأوروبي. هكذا نجد أنفسنا أمام قطيعة حقيقية يعلنها هذه المرة بين العقل العربي والعقل اليوناني الممتد في العقل الغربي، حيث نجده يستثني «العقل العربي» من كلية العقل البشري، معتبرًا إياه عقلًا معياريًّا لا يتجاوز مجال العمل، في مقابل العقل السببي، الذي يحلل الطبيعة ويفسرها ويضع لها الأنظمة والقوانين. بعبارة أخرى، تصور «العقل العربي» «عقلًا عمليًّا ذاتيًّا»، لا أمل له في أن يرقى ليصبح عقلًا «نظريًّا موضوعيًّا» ينتج العلوم والتقنيات التي هي الوسائل الأساسية للحداثة والقوة والمناعة.

= ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها»، الجابري، محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 16.

(1) **تكوين**، ص 10.

إننا، كما قلنا، لا نشك في أن الجابري كان مدفوعًا لاتخاذ هذه المواقف في حق «العقل العربي» برغبته الصادقة في انتشاله من أوحال الجدل العقيم والأسئلة الفاسدة ووضعه في مدارات سماء الحداثة. بيد أننا نتساءل ما معنى أن يقول إن «العلوم العربية الإسلامية، اللغوية والدينية، قد ولدت كاملة في عصر التدوين، بحيث لم تُضف إليها العصور التالية أي جديد يستحق الذكر»[1]، وأن «الزمن الثقافي العربي» زمن لا يتحرك إلا في مكانه حركة اعتماد واهتزاز تقاس بالسكون[2]، زمن يتعايش فيه الجديد بجوار القديم، أو القول بأن الزمن الذي يعيشه العربي هو زمن واحد لا يتغير، بالرغم من تغير أحقابه وعصوره وتحرك عقارب ساعته[3]! أليس تشخيص العقل والزمن العربي بأنه تكراري سكوني له صورة واحدة منذ بدايته إلى الآن هو أقرب ما يكون إلى وصف الزمن الحيواني منه إلى وصف زمن أمة توجد في قلب العواصف العالمية ومعترك التاريخ؟ ما معنى القول بأن «العقل العربي يتميز عن العقل الأوروبي في أن جديده لا يتخطى قديمَه ولا يحل محلَّه، وأن قديمه يظل قائمًا في ذاته وبذاته على قدم وساق مع جديده»[4]؟ أو القول بأن العقل الأوروبي يخضع للاستمرارية المتطورة بينما يخضع العقل العربي لنظرة ذرية انفصالية تسمح لعصور مختلفة أن تتعايش في آن واحد[5]؟ ما معنى القول «بأن التاريخ

(1) **تكوين**، ص 334.

(2) عن الطبيعة السكونية لحركة العلوم العربية يقول: «تبين طبيعة الحركة داخل هذه الثقافة... كيف أن الحركة في الثقافة العربية هي أقرب إلى أن تكون حركة «اعتماد» منها إلى حركة «نقلة»... وذلك بناء على كون العلوم العربية الإسلامية، اللغوية والدينية، ولدت كاملة في عصر التدوين... باستثناء التجربة الأندلسية»، **تكوين**، ص 334، انظر أيضًا نفسه، ص 42.

(3) انظر المصدر السابق نفسه، ص 70.

(4) عن مشكلة التقدم في الفكر العربي، انظر المصدر السابق نفسه، ص 48-53؛ ويقول أيضًا «إن هذا يعني أن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين... وأن الزمن الثقافي العربي... قد ظل هو هو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات «اللحظة»»، نفسه، ص 334.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 44 ؛ عن وحدة وثبات العقل اليوناني الأوروبي عبر محورين، العلاقة المباشرة بين العقل والطبيعة، والإيمان بقدرة العقل الشاملة على تفسير الطبيعة؛ في =

الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا»[1]؛ أو القطع بأن العلم في الحضارة العربية الإسلامية ظل على هامشها، بدليل غياب ظاهرة محاكمة العلماء بسبب أفكارهم العلمية![2]؛ أو القول بأن السياسة، لا العلم، هي التي تحتل مركز الجاذبية في الحضارة العربية الإسلامية؛ أو الجزم «بأن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقًا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدإ، كقانون عام، يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم... ولا نظن أنه بالإمكان الخروج بخلاصة أخرى غير هذه من تحليل الخطاب العربي القديم»؟[3] أو الزعم بشكل ميتافيزيقي فجّ بأن

= مقابل العقل العربي القائم على علاقة توسطية بين العقل والطبيعة يقوم بها الإله، وعن عجز العقل عن تفسير الطبيعة، انظر مثلًا المصدر السابق نفسه، ص 27–29، عن وحدة الحضارات العربية الثلاث، اليونانية والعربية والأوروبية، انظر المصدر نفسه، ص 18؛ عن أننا لم نخرج عن العصر الجاهلي انظر المصدر السابق نفسه، ص 34؛ عن ثبات الزمن الثقافي العربي انظر المصدر السابق نفسه، ص 62، ص 70. عن ثبات العقل العربي منذ أن تشكل ككيان تُبنت أركانه وتعينت حدوده منذ عصر التدوين، انظر المصدر السابق نفسه، ص 70؛ عن عصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول، انظر المصدر السابق نفسه، ص 71؛ عن وصفه العقل العربي هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية انظر المصدر السابق نفسه، ص 71.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 46؛ عن ما يسميه «بظاهرة الاجترار الثقافي»، انظر المصدر السابق نفسه، ص50.

(2) عن غربة العلم في الإسلام يقول: «أما في الإسلام فالعلم لم يكن عنصرًا في المعادلة، ثم لم يكن يمس لا الدين ولا الدولة»، **مواقف**، العدد 26، ص 58؛ حول كون العلم ظل خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية انظر المصدر السابق نفسه، ص 345.

(3) بنية العقل العربي، ص 582؛ والخلاصة نفسها يقررها بالنسبة للخطاب العربي المعاصر، انظر هذه الخلاصة في **بنية العقل العربي**، ص 583، نقلها من كتاب **الخطاب العربي المعاصر**.

العقل الغربي (اليوناني والأوروبي) تحكمه علاقة الصورة بالمادة، أي أن جوهره واحد، لكن تتعاقب عليه صور متعددة، في حين تحكم العقل العربي علاقة التقابل التناقضي بين الفساد والكون من عدم. ما معنى أن يصرح بنوع من الخفة «أما فكر لاعقلاني كفكرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ولا حتى فهمها»؟[1].

إن هذه التأكيدات السلبية الجازمة تبرز إحدى المفارقات التي تطبع مشروع الجابري، وهي الجمع بين القدَرية الموغلة في تشاؤمها، والإرادوية المبالغة في تفاؤلها. ذلك أنه في الوقت الذي كانت تحركه رغبة عارمة للتغيير، وإرادة جامحة للتحرير المبنية على مبادئ النسبية والتاريخانية، نعاين هيمنة طاغية لنوع من القَدَرية المتشائمة التي لا معنى لها سوى تحطيم همة العقل العربي في النهوض والتجديد، وبث جو من الإحباط واليأس في النفوس.

حقًا، قدم الجابري، بحماس المناضل الثقافي، البديل الأندلسي، الذي كان يعتقد أنه هو نفسه الذي تبنته أوروبا فحققت به قفزتها التاريخية والمعرفية والفلسفية نحو الأزمنة الحديثة، بينما حال إجهاضه من قبل لاعقلانية العرفان ولا سببية الأشعرية، دون مرور العالم العربي الإسلامي إلى زمن الحداثة. بيد أن الجابري تعمّد أن يُقصي هذا البديل من عناصر «البنية المحصَّلة» للعقل العربي. بل إنه أقصى «النظام البرهاني برمته» أثناء مقارنته «العقل العربي» بالعقلين اليوناني والأوروبي، وكأنه نظام البرهان نظام عرضي في العقل العربي بالقياس إلى النظامين البياني والعرفاني! ونعتقد أن السبب في ذلك هو احتقاره للبعد المعرفي (العلمي والفلسفي) لإنتاج العقل العربي، مقابل إعلائه من شأن بعده الأيديولوجي والسياسي.

ونشير بسرعة إلى استغرابنا أمام حماس الجابري لإثبات ما يشبه القطيعة بين العقل المغربي والعقل المشرقي، في الوقت الذي يرفض فيه

---

(1) **التراث والحداثة**: دراسات ومناقشات، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 249.

الاعتراف بوجود قطيعة فعلية بين العقلين اليوناني والأوروبي الحديث، حيث يدافع كالمستشرقين وغلاة الفلاسفة ذوي النزعة المركزية الأوروبية عن استمراريتهما الدائمة. والحال أن العقل الحديث لم يتشكل إلّا في معمعة انفصاله عن العقل اليوناني، إذ لم يولد «العقل التجريبي العرَضِي» الحديث إلّا بعد أن حقق انفصاله عن «العقل البرهاني والجوهري» اليوناني-العربي. أليس من الأجدى العودة إلى الرؤية التنويرية التي تبشر بالعقل الواحد نفسه بين جميع الناس، وبأنه ينقسم عند الجميع إلى عقل نظري سببي وعقل عملي معياري، وأنه لا يمكن لعقلانية من العقلانيات أن تخلو من البعدين معًا، المعياري والموضوعي. أليس أفضل دليل على الطابع المعياري للعقل اليوناني أن أشهر الشعارات التي رفعها السفسطائيون كان هو «أن الإنسان معيار لكل شيء»؟ لقد بات من الواضح أن القيمة المضافة التي قدمتها الحداثة إلى إشكالية العقل، هي إضفاؤها أهمية استثنائية على العقل العملي، أي أنها أوْلَت أهمية كبرى للنظرة المعيارية للعقل. إننا نرى ضرورة التخفيف من هذا النوع من النقد الذاتي العنيف، لأنني أخشى أنه، بدلًا من أن يلعب دور المحرك للذات العربية، وهذا ما أراد له صاحبه، سيقوم بدفعها إلى التقاعس والتخاذل.

ينتهي الجابري من تشخيصه ونقده للعقل العربي، إذن، إلى وضع مستحيل. فهو لم يكتفِ بإثارة الانتباه إلى حدود «العقل العربي» من أجل تجاوزها نحو آفاق جديدة، كما فعل كانط، بل ذهب إلى ما يشبه إثبات عجزه الجوهري، هذا العجز الذي لا يمكن تلافيه ولا علاجه، وكأنه مقوِّم ذاتي لطبيعته، وليس أمرًا عرَضيًا ألمّ به بسبب ركود تاريخي طارئ ويمكن تلافيه. وهو أمر لا يمكن إلا أنه يكون له انعكاس مأساوي على الذات العربية، حيث يمنعها مثل هذا الشعور باليأس من التحدي والمنافسة لتحقيق ما سمّاه الجابري «بعصر تدوين جديد». ومن مفارقات الجابري أنه أصر على اتباع المقاربة التكوينية (الجينيالوجية)، لينتهي عنوة إلى نتيجة ثباتية (ميتافيزيقية) غير قابلة للتغير، ووظّف التحليل التاريخي لإقرار خلاصة لاتاريخية تجزم بأن «العقل العربي» غير قابل للتفاعل مع الزمن الذي يعيش فيه!

ولعل السبب في هذه الرؤية التشاؤمية راجع إلى الربط الذاتي الذي أقامه الجابري بين **الثقافة والعقل** بالرغم من اختلافهما، إن لم يكن تقابلهما. لأنه مهما كانت عمومية الثقافة فإنها بطبيعتها تنحو نحو المحلية والخصوصية، في مقابل العقل الذي يرنو نحو الشمولية والتعالي عن الحيثيات التاريخية والدينية. إن ما يميز الثقافة هو أنها تخاطب الجماعة التي تنتمي إليها، في حين يخاطب العقل الإنسانية جمعاء. وهذا ما يجعل الهاجس الذي يسيطر على الثقافة هو المحافظة على التقليد، بينما هاجس العقل هو التجاوز، تجاوز الحدود وتكسير القيود التي تخلقها الثقافة. باختصار، العقل أداة تحرير في مقابل الثقافة التقليدية التي هي أداة تقييد في غالب الأحيان. فابن الهيثم أو جابر بن حيان أو ابن سينا مثلًا حينما ينظرون في أمور الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعيات، لم يكونوا يصدرون عن ثقافة معينة، أو يوجهون خطابهم إلى جماعة محددة، وإنما كانوا يوجهون خطابهم إلى الإنسانية جمعاء عن طريق المجتمع العلمي الذي يخاطبه مباشرة.

ونعتقد أن ارتباط الجابري بالثقافة بدل الفلسفة هو وراء تغلب الجانب البيداغوجي على الجانب الفلسفي والأكاديمي في كتابته. فهو لم يكن يرى أن يتوجه بخطابه إلى النخبة في أروقة الجامعة أو في دواليب الدولة لكي يغير عقلها حتى يصبح متساوقًا مع عقل الحداثة، بل فضّل أن يوجه خطابه إلى الجمهور سعيًا وراء إعادة تثقيفه بثقافة جديدة تحرر عقله وإرادته وطاقته لخوض معركة التغيير. وبهذه الخصلة، خصلة المثقف العضوي، كان أقرب إلى ماركس من ابن رشد، أي الإيمان بالأمل في التغيير عن طريق إشراك الجماهير العريضة في صنع التاريخ. ولعل الاهتمام بإعادة تثقيف الجمهور هو الذي يفسر ظاهرة **الإطناب في الاستشهاد** بنصوص التراث. وكم كنت أتمنى لو أعفانا من استشهاداته الطويلة والعريضة التي كانت تستنزف طاقته التحليلية والتركيبية، والتفرغ لتحليل وتطوير أفكاره الجريئة. كنت أفضل أن لا تُزاحِم النصوص المستشَهد بها نصه الجديد، فنشعر بأنه وقع فيما انتقده على الثقافة العربية، من أن الجديد لا يحتل مكان القديم، وإنما يظل متعايشًا معه، بل وربما يحتكر الكلام عوضًا عنه.

وللممارسة النقدية جانب أيديولوجي، هو مواجهة المستفيدين من الوضع الأيديولوجي والسياسي المستبد والقائم على الكذب على التاريخ والتخدير الأيديولوجي للأحياء[1]؛ كما يفيد النقد في تجاوز الشعور بالإحباط من الهزائم المتكررة، ومن ظاهرة تكرار الأسئلة نفسها والأجوبة نفسها عبر مائة سنة دون تقدم يذكر[2].

تداخل المنفصل والمتصل:

كانت رحلة الجابري تتراوح بين الذات التراثية والذات الحداثية، بين عقل عصر التدوين والخطاب العربي المعاصر، دون رغبة في التفريط في أحدهما في سبيل الآخر. كان يعتبر أن التراث يضمن الأصالة والاستقلال التاريخي، والحداثة تكفل الكرامة والمشاركة في صناعة التاريخ المعاصر. وقد استعمل الجابري للتحرر من الاستلاب المزدوج إزاء التراث وإزاء الحداثة مفهومي الموضوعية والنقد، تمهيدًا لإعادة بناء كل من الحداثة والتراث ليصبح كل منهما مناسبًا للآخر متفاعلًا معه. مبدئيًا لم يكن الجابري ضد التراث ولا ضد الحداثة، غير أنه كان يقف ضدهما متى ولّدا غُربَة لدى الأمة. بهذا النحو يكون قد انطلق من المنفصل ليصل إلى المتصل، من الاختلاف ليصل إلى الوحدة.

من هنا يمكن القول بأن الجابري كان متعددًا ومختلفًا في آن واحد. فهو **مفكر الوحدة والاتصال**، إن على صعيد النظر والعمل، أو على صعيد الأيديولوجية والسياسة؛ على مستوى وحدة الشريعة بالحكمة، أو وحدة الدين بالدولة. ونذهب إلى أن الجابري كان بهذه الجهة، **جهة الخطاب**

---

(1) عن دور النقد لتلافي التخدير الأيديولوجي والكذب على التاريخ، انظر مواقف، العدد 26، ص 92.

(2) عن دور النقد في تجاوز الإحباط، يقول: «بصراحة ... الوعي بضرورة نقد العقل العربي نشأ عندي نتيجة شعوري بضرورة تجاوز هذا الإحباط وهذه الهزائم والإخفاقات والتأخر في تحقيق مشروع النهضة ... فمنذ مائة سنة ونحن نكرر الشعارات والمطالب نفسها التي لم نحققها، ونكرر عمليًا الأخطاء نفسها»، المصدر نفسه، العدد 26، ص 100-101.

الوحدوي المتصل، مقتديًا بابن رشد إلى درجة كاد أن يتحول معها هاجس الوحدة لديه إلى وحدة أونطولوجية ذات نَفَس شمولية. وهذه الروح هي التي أملت عليه أن يدعو إلى فكرة الوطن العربي الواحد بين كل الأنظمة العربية من المحيط إلى الخليج، وأن يدافع عن وحدة العقل العربي وثباته منذ نشأته في عصر التدوين إلى اليوم. ويجب أن نعترف أن الدعوة إلى الوحدة الجهوية للعقل لم تنسه وحدة العقل البشري على مستوى آليات إنتاج الأفكار، أي مستوى العقل المكوِّن[1].

لكن من جهة أخرى، نستطيع أن ننظر إلى الجابري بأنه مفكرً الانفصال، سواء بالنسبة للوجه الأول من مشروعه الفكري، وجه القراءة والتأويل، أو للوجه الثاني، وجه الإصلاح والتغيير. كان هاجس التغيير والإصلاح هو الذي يحرّكه على الإقدام على ممارسة تأويل مبتكر وقراءة جديدة للفكر العربي الإسلامي وللخطاب العربي المعاصر معًا، قراءة تخلخل وثوقياته المنهجية والمعرفية والأيديولوجية وحتى العملية، أملًا في الشروع في إنجاز «عصر تدوين» جديد للحداثة يمكّنه من الصدارة الحضارية. ويمكن القول بأن هذه الروح التعددية والتاريخية انطلقت من تصوره للعقل، الذي لا يمكن فهم وحْدَته وكليته إلّا من خلال الثقافات التي أفرزته[2].

وقد كان في كل مبادراته الفكرية والإصلاحية مدفوعًا بروح النقد والانفصال والتجاوز، تجاوز الأسئلة والصراعات والتقابلات، تجاوز الإحباط ونماذج الإصلاح الفاشلة التي تتكرر دون أن تحدث أثرًا على صعيد الواقع. ومع ذلك، إذا كانت الرغبة في الانفصال والتجاوز هي المحرك الأصلي لفكر الجابري، فإن الوحدة والاتصال يشكلان غاية هذا الانفصال والتجاوز، لأنهما هما الضمانة الأكيدة للانخراط في مجرى الحداثة. لذلك نجده مولعًا بملء الفجوات الفاصلة بين الوحدة والتعدد،

(1) عن اعترافه بوحدة العقل المكوِّن أي على مستوى آلية الإنتاج، انظر **تكوين** 16-17.

(2) عن تاريخية العقل وتعدده انظر مثلًا **تكوين**، ص 26؛ بل هو أحيانًا كثيرة يتكلم عن تميز العقل العربي عن العقلين اليوناني والأوروبي، انظر مثلًا نفسه، ص 17؛ عن تطور العقل في الأزمنة المعاصرة انظر المصدر نفسه، ص 24-25.

بين الاتصال والانفصال في إطار مشروع شامل للعقل والفعل العربي قديمه وحديثه. باختصار، تشكل الوحدة على مستوى النظر والعمل الغاية التي يرنو إليها فكر الجابري، أما التعدد وما يتبعه من حركة وتغير وانفصال، فلا يلعب سوى التوطئة النقدية للوصول إلى الوحدة والاتصال.

وكما سبقت الإشارة، كان وعيه التراجيدي **بالأزمة**، التي يتخبط فيها العقل العربي منذ تشكيله في عصر التدوين إلى الآن، هو القاسم المشترك الذي يجمع بين الرؤيتين المتنافستين، **الرؤية الثباتية والرؤية الحركية**. وهي أزمة شاملة تُغطِّي مجالات العقل والدين والسياسة، النظر والعقيدة، الواقع التاريخي والرؤية الأيديولوجيا. وأهم أعراض هذه الأزمة الرجوع بكل ما هو جديد إلى القديم، أي قياس الحاضر والمستقبل على الماضي، وقياس الحداثة والتحديث على القدامة والتأصيل، وقياس الحاضر العربي على حاضر الغرب. وهذا الرجوع معناه تبعية واستلاب تجاه الماضي، إزاء الآخر الذاتي. ولكن هناك مظهرًا آخر لأزمة العقل العربي ليس أقل خطورة من المظهر السابق وهو التبعية إزاء الآخر المغاير، إزاء الحداثة. إذن تبعية مزدوجة، تبعية إزاء سلطتين توجدان معا خارج حاضر العقل العربي الحديث والمعاصر.

ولذلك تَطَلَّب الخروج من هذه الأزمة المزدوجة نقدًا مزدوجًا للتراث العربي الإسلامي وللحداثة الغربية، للتحرر من استلابهما توطئة لإعادة بناء الذات. والنقد في جوهره ليس سوى عملية فحص الذات وتشخيص آفاتها تشخيصًا تاريخيًا وإبستمولوجيًا وأيديولوجيًا، للوقوف من جهة على العلامات والأعراض الدالة على طبيعة مرض العقل العربي الأصلي والخطاب العربي المعاصر، وعلى أسباب تلك الأعراض من جهة ثانية. وعلى ضوء هذا الفحص وبفضل نظرته الجامعة بين التحليل والتركيب، بين النقد والإصلاح، بين المنهج والرؤية، بين الإبستمولوجيا والأيديولوجيا والتاريخ، قدم وصفة علاجية على شكل رؤية جديدة تمهد لبناء نظام معرفي جديد، يبعث حياة جديدة في العقل العربي[1].

(1) عن إحساسه بجدة رؤيته، انظر مثلًا تكوين، ص 71، 332-333.

هل استطاع، فعلًا، أن يتجاوز بفحصه النقدي المزدوج ومشروع إصلاحه مأزق تعارض التراث والحداثة معًا إلى منزلة ثالثة جامعة بينهما، أو متجاوزة لهما نحو قيمة جديدة، أم أنه ظل، في نهاية الأمر، أسيرًا لهذا التعارض الذي طالما انتقده بمرارة بالنسبة للآخرين؟ وإذا كان الأمر كذلك، أين كان يضع نقطة انطلاقه: في التراث أم في الحداثة؟ إن سبيل الإجابة على هذه الأسئلة تدعونا إلى الوقوف على جانب أساسي من مشروعه الفكري، وهو منهجيته.

التأويل من أجل التغيير أو الجانب المنهجي من مشروع الجابري:

كان المنهج يلعب دورًا حاسمًا في مشروع الجابري الفكري، إن لم يكن هو نفسه عبارة عن مشروع منهجي. فهو يقف وراء كل من اللحظتين الأساسيتين في بناء هذا المشروع، لحظة تشخيص أزمة «العقل العربي»، ولحظة الخروج منها. ولا شك في أن فساد المنهجية هو «علة العلل» في الأزمة التي يتخبط فيها «العقل العربي»، إن على مستوى تحليل الخطاب أو مستوى تغيير الواقع. وعندما تصلح المنهجية، تصبح أداة بناء «عصر تدوين جديد» قادر على مواكبة الحياة المعاصرة[1].

وقد كان اهتمام الجابري بمنهجية العقل على حساب مضمونه المعرفي، فقد قال بصريح العبارة «إننا لا نناقش هنا لا الأطروحات ولا المواقف ولا الأسباب والدوافع، إن هدفنا هو التعرف على **طريقة التفكير ونقدها**»[2]، لم تكن تهمه «الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار»[3]، أي العقل

---

(1) عن قدرة «عصر التدوين الجديد» على الدفع إلى الاجتهاد المواكب، انظر الجابري، م.ع.، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 56.

(2) الجابري، م.ع.، **الخطاب العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، 1982، ص 132.

(3) عن استبعاده للمضمون المعرفي من مجال اهتمامه وتركيزه على الفكر بوصفه أداة إنتاج، انظر **تكوين**، ص 14، انظر أيضًا المصدر نفسه، ص 33؛ عن المعنى الإبستمولوجي للعقل العربي يقول: «إن «العقل العربي» الذي سنقوم بتحليله تحليلًا نقديًا، ليس مقولة =

باعتباره «أداة وفاعلية ليس غير»[1]. ويقدم سببًا أيديولوجيًا وجيهًا في الظاهر لاستبعاده الإنتاج النظري للعقل العربي من مجال اهتمامه، وهو أن هذا الإنتاج لا يحمل الهمّ العربي برهاناته وتحدياته.

والنظر في وسائل وسبل إنتاج الأفكار دفعه للنظر في علاقتها بقوى إنتاج الأفكار السياسية والأيديولوجية. هكذا نجده يقسم «العقل العربي» إلى «طبقات» أو «أنظمة» معرفية تنسج فيما بينها علاقات تنافس وصراع تارة، وعلاقات تواطؤ وتراض تارة أخرى. وهو في رصده لصراعات هذه القوى المعرفية لم يكن محايدًا، بل فضّل أن ينحاز لأحد أطراف الصراع، تمهيدًا لتقديم بديل يكون على شكل نظام معرفي جديد يشكل نقطة انطلاق للتغلب على العوائق والدخول في مغامرة الحداثة إسهامًا وممارسة[2].

على ضوء ما سبق يتضح كيف أن الهاجس المنهجي كان يسكن مشروع الجابري من بدايته إلى نهايته، من مهمة نقد العقل العربي إلى مهمة إصلاحه عن طريق اقتراح منهجية جديدة للعقل العربي تُمكّنه من المواكبة والإقلاع الحضاري. نعم، كانت هناك لفظتان تُنافِسان لفظة المنهج على الصدارة في كتاباته، هما **النقد والأيديولوجية**. فقد عنون معظم أعماله بالنقد، كما كانت الأيديولوجيا هي المحرك والغاية لكل مبادراته الفكرية. ومع ذلك، فإننا نعتقد أن فعل التحليل النقدي للبنيات والنُظم المعرفية من أجل إعادة تركيبها وترتيب عناصرها بما يوافق الأهداف الأيديولوجية الإصلاحية، مِن أساسيات منهجيته. فما هي المعالم الأساسية لهذه المنهجية؟

بالرغم من أن الجابري كان يتحاشى الإعلان عن اسم المنهج أو المناهج التي اختارها يخبرنا على نحو قبلي، وبالرغم من أنه ترك الباب

= فارغة ولا مفهومًا ميتافيزيقيًا ولا شعارًا أيديولوجيًا للمدح أو الذم، وإنما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»، المصدر نفسه، ص 70؛ انظر أيضًا **بنية العقل العربي**، ص 573.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 24.

(2) عن رفضه للحياد في الدراسات التراثية، انظر مثلًا **التراث والحداثة**، ص 282، 283.

مفتوحًا لانتقاء المنهج أو المناهج الصالحة لهذا الموضوع أو ذاك، بحكم أنه لم يتقيد بمنهج بعينه من البداية إلى النهاية، فإنه أبَى إلا أن يلخّص منهجيته في الجمع بين لحظتين متقابلتين، هما لحظة الموضوعية ولحظة الذاتية، وهو ما عبّر عنه في جملته المشهورة: «جعل المقروء معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا في الوقت ذاته»[1]، محققًا بذلك الاتصال والانفصال بالتراث. إذ بما أن موضوع تفكيره هو «العقل العربي»، أو «الثقافة العربية الإسلامية» المتمثلة خاصة في التراث، فإن أول ما يتطلبه التعامل مع هذا «الموضوع-الذات»[2] هو الانفصال عنه، على أن يكون هذا الانفصال توطئة للاتصال به، لكن من جهة أخرى غير الجهة التي تم الانفصال عنه. إنها جدلية مقلوبة، لأن الجابري بدلًا من أن يقوم بالاتصال من أجل الانفصال[3]، فضّل أن يكون الانفصال عن التراث سبيلًا للاتصال، وكأن «القطيعة» مع التراث هي أعلى تجليات الاتصال به .

وما دمنا قد أثرنا مسألة القطيعة، سيكون من المناسب أن نعرّج، ولو بسرعة، على موقفه الغامض بل والمتناقض منها. فهو عندما يكون بصدد تحليل علاقة التراث بالحداثة، يعلن بكيفية جازمة لا لبس فيها عن رفضه استعمال مفهوم القطيعة، بحجة أنه لا معنى للانخراط في حداثة دون تراث، دون انطلاق من تطوير مفاهيم وآليات ذاتية وتأهيلها لتنسجم مع مفاهيم الحداثة: «أما نحن فسيكون من الخطإ فهم الحداثة بالنسبة إلينا على

---

(1) الجابري، م.ع.، مدخل إلى القرآن الكريم، 1: في التعريف بالقرآن، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 2006، ص 10؛ عن المعنى المزدوج الذي تكفله قراءته، انظر **نحن والتراث**، ص 11-12.

(2) عن الطابع الذاتي للموضوع يقول: «إن الموضوع هنا هو شيء منا، أو نحن شيء منه، فنحن أبينا أم رضينا مندمجون فيه. وأملنا هو أن نتمكن، في هذا البحث، من الصدور عن الالتزام الواعي لا عن الاندماج المشيّء للفكر المعطل للعقل»، **تكوين**، ص 14.

(3) بصدد إشكالية المتصل والمنفصل، انظر مقالنا: «متصل من أجل منفصل: قراءة في مقاربات حسين مروة »، **مجلة الطريق**، عدد 2/ 3، يونيو/حزيران 1988، ص 99-108؛ وكذلك مقالنا: «جدلية المتصل والمنفصل في نظرة ابن رشد للعالم »، ضمن كتاب **دلالات وإشكالات**، الرباط، عكاظ، 1988، ص 33-60.

أنها القطيعة مع التراث. ذلك لأننا ما زلنا في عملية **النهضة التي قوامها الانتظام في التراث** من أجل القفز إلى تدشين العمل في بناء تراث جديد سيكون هو الحداثة نفسها»[1]. ولكنه حينما يكون بصدد نقد وتفكيك زمن العقل العربي، أو التحرر من قيود عصر التدوين، أو تحرر العقل من نفسه إبستمولوجيًّا، أو بصدد الحديث عن علاقة ابن رشد بابن سينا، يعبّر وبكيفية جازمة أيضًا عن ضرورة إحداث القطيعة[2]. بيد أننا في سياق العلاقة بين النهضة والحداثة في الزمن الحديث والمعاصر، نجده يفترض إمكان القول والعمل بالقطيعة لكن بعد استنفاد مقتضيات الانتظام في التراث، أي استنفاد تحقيق لحظة النهضة، إلا أنه ما لبث أن تراجع عن ذلك قائلًا: «أما إننا لا نستطيع أن نتحدث عن شيء اسمه القطيعة مع التراث إلا بعد أن نحقق نهضة يكون قوامها الانتظام في التراث من أجل تجاوزه. وبما أنه ليس من الممكن أن نجعل تاريخنا يمر عبر المراحل نفسها التي مر فيها تاريخ أوروبا على التتابع، فإنه من المطلوب - وهذا قدرنا- القيام بالنهضة والحداثة والتحديث في إطار عملية واحدة شاملة ومتكاملة»[3]. ويعبّر أحيانًا عن مفهوم الانتظام بمفهوم الارتفاع في التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة[4]. نخلص مما سبق أن الاتصال بالتراث

---

(1) **مواقف**، العدد 26، ص 91؛ عن لامعقولية الكلام عن القطيعة مع التراث ككل، انظر **التراث والحداثة**، ص 256.

(2) حول ضرورة القطيعة مع الزمن الثقافي الموروث، انظر **تكوين**، ص 52؛ وعن قطيعة العقل الإبستمولوجية مع نفسه انظر المصدر نفسه، ص 65؛ حول القطيعة مع قيود عصر التدوين يقول: «التبين الطريق إلى تحريره من قيود عصر التدوين «القديم» والشروع في تدشين عصر تدوين جديد، **بنية العقل العربي**، ص 577 ؛ «لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه هذه القطيعة، ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينيوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها»، **نحن والتراث**، ص 50؛ عن ضرورة الكلام عن القطيعة بين ابن سينا وابن رشد، انظر **التراث والحداثة**، انظر ص 262.

(3) **مواقف**، العدد 26، ص 91؛ هذا بالإضافة إلى أنه سبق له أن أعلن عن وجود قطيعة فعلية بين فلسفة المشرق والمغرب، انظر **نحن والتراث**، ص 9، 50، 52؛ عن ضرورة التحرك من داخل إشكالية التراث، انظر **التراث والحداثة**، ص 261.

(4) انظر **التراث والحداثة**، ص 15-16.

إنما هو من أجل الانقلاب عليه والتخلص منه، أو قل إن الاتصال بالتراث هو تكتيك منهجي، بينما الانفصال عنه من باب الاستراتيجية الرؤيوية.

ولنعد إلى الموضوعية لنقول بأن العلاقة مع التراث من زاوية الموضوع ليست متكافئة، ذلك أن منهجية الجابري تسعى إلى تجنب سيطرة الموضوع على الذات واستغراقها فيه، لكنها تعمل من جانب آخر على الدفع بالذات للسيطرة على الموضوع والإحاطة به. غير أن السيطرة على الموضوع تقتضي جملة من الإجراءات الإبستمولوجية والتأويلية والتاريخية، أهمها وضع كل الأحكام والتفسيرات والآراء التي لدينا عن «العقل العربي» أو عن «التراث العربي الإسلامي» بين قوسين، والاتجاه توًّا نحو النص مباشرة. بهذا الإجراء تحقق الذات تحررًا من أي تكييف دلالي أو أيديولوجي أو إبستمولوجي يشوّش عليها رؤية التراث كما هو[1]. وبتحرير الذات من التأويلات الفاسدة والأحكام الجاهزة، يتحرر الموضوع أيضًا، أي حينما يتحرر الباحث عقله يحرر موضوعه في نفس الوقت[2]. والغاية من التحرر، الذي هو اتخاذ مسافة نظرية إزاء الموضوع المدروس وإزاء زَمَنِه، هو الوقاية من اختلاط المعرفي بالوجداني والأيديولوجي، أي الوقاية من الاستغراق المتبادل بين الذات والموضوع. وهذا النوع من التطهير المنهجي يفسح المجال أمام «العقل المكوِّن» لكي يقوم بتحليل «العقل المكوَّن» التحليل الصحيح، وإلقاء نظرة جديدة عليه تؤهله لإعادة تشكيله وترتيب عناصره وفق الغايات الأيديولوجية التي تَفرِضها علينا رهانات النهضة والتحرر والحداثة[3]. إذن أثناء تحرير «العقل المكوِّن» يتحرر «العقل المكوَّن»، أو بعبارة أخرى، بعد أن يتعالى «العقل العربي» يعود إليها كي يحايثها بعد أن قام بإصلاحها.

(1) حول ضرورة التحرر من العوائق الإبستمولوجية والهواجس الأيديولوجية، انظر **تكوين**، ص 333.

(2) بصدد دور النقد في التحرر من إسار القراءات السائدة، انظر **تكوين**، ص 5.

(3) عن عمليتي التدوين والتصنيف باعتبارهما عملية إعادة بناء الموروث الثقافي، انظر المصدر نفسه، ص 64.

تلعب الموضوعية، إذن، دورًا نقديًا، يتجلى في الانفصال الإبستمولوجي عن الموضوع المدروس، العقل العربي. بيد أن تحقيق الموضوعية على نحو مُرضٍ يتطلب القيام بثلاث خطوات منهجية مترابطة فيما بينها، هي المعروفة بالتحليل البنيوي ـ الإبستمولوجي، والتحليل التاريخي ثم الطرح الأيديولوجي. لنلقِ نظرة سريعة وغير متكافئة على هذه الخطوات:

1) **يهدف التحليل البنيوي ـ الإبستمولوجي** كما هو واضح من اسمه إلى الانتقال من ظواهر «العقل العربي» التي هي مضامينه المعرفية، إلى آليته الإنتاجية التي هي محرك العقل، أو إلى ردّ الوجود التجريبي للعقل إلى بنياته الصورية المجردة[1]. ويقصد التحليل الإبستمولوجي إلى تفكيك المضمون المعرفي للعقل العربي وإعادة بنائه، سعيًا وراء إحلال أنظمة أخرى جديدة محلها تكون أقدر على تحريك العقل العربي للتعامل مع رهانات الزمن المعاصر، والاستجابة الخلاقة لتحدياته. والجابري بطموحه المتعدد هذا (التفكيك والبناء والتحريك) يكون قد جمع بين الماركسية والبنيوية، بين الرغبة في التغيير والرغبة في البناء، بالإضافة إلى البعد التأويلي ذي النفَس الفينومينولوجي.

من أجل الوقوف على أنظمة «العقل العربي» المعرفية، استأنس الجابري بإحدى قواعد التأويل الفينومينولوجي القاضية بوضع كل القراءات والأحكام المسبقة والأسئلة السابقة الراغبة في فهم التراث بين قوسين، والاحتكام فقط إلى نصوص التراث نفسها. غير أن الجابري لم يضع أسئلته هو بين قوسين، وهو شرط أساسي لتحقيق الموضوعية. كما استأنس بقاعدة بنيوية تقول بضرورة النظَر إلى نصوص التراث باعتبارها تشكل كلًّا متراصًا[2]، أو النظر إلى الثقافة العربية «ككل واحد، وكزمن

(1) حول كيف أن التركيز على الجانب الإبستمولوجي من العقل العربي قاده إلى الوقوف على البنية والآلية والوسائل والمفاهيم الأساسية، انظر المصدر نفسه، ص 333؛ وبصدد أهمية المناولة الإبستمولوجية وعلاقتها باستقالة العقل انظر المصدر نفسه، ص 247.

(2) بصدد ضرورة الوحدة والكلية، انظر المصدر نفسه، ص 333.

ثقافي واحد»[1]، تمهيدًا للوقوف على بنية العقل العربي. ويستعير الجابري مفهوم اللاشعور من التحليل النفسي ليبين أن بنية العقل تتحول إلى نظام معرفي حينما تترسب في لاشعوره، أي حينما تصير متحكمة فيه بطريقة غير واعية[2].

ولأن العقل بطبيعته يسبح في ثقافة تتكون من عناصر مختلفة ومتضادة ومتحركة، فقد كان على الجابري أن ينظّم تلك العناصر في ثلاثة أنظمة معرفية متقابلة هي: البيان والعرفان والبرهان[3]. وبِغَضّ النظر عن درجة التقابل والتشابه بين المفاهيم والآليات المنهجية التي يتكون منها كل نظام، فإنه يتهيأ لنا وكأن هذه الأنظمة الثلاثة تشكل ثلاثة عقول متباينة داخل عقل عام يجمعها هو «العقل العربي»، يجمعها دون أن يكون جنسًا لها، لأن الجنس يقتضي أن تكون أنواعه المتفرعة عنه متساوية في الماهية! وتتفاعل هذه الأنظمة الثلاثة تفاعل تنافس بل وتصارع حينما تكون منتِجة للحضارة وفاعلة فيها؛ لكنها تصبح متواطئة ومتداخلة فيما بينها متى توقفت عن العطاء والإبداع.

وكان لا بد أن يبحث عن «البداية الأولى والأصلية» لتشكيل وفهم الأنظمة المعرفية المتصارعة داخل العقل العربي، إنه «اختيار استراتيجي...

---

(1) فيما يتصل بوحدة الثقافة والزمن الثقافي يقول: «غير أن مناقشة هذين المظهرين الأساسيين في الثقافة العربية [مسألة البداية ومسألة التقدم] دفعت بنا إلى اختيار منهجي استراتيجي قوامه النظر إلى هذه الثقافة كوحدة، ككل واحد، كزمن ثقافي واحد، تذوب فيه تلك البدايات التي تقدم نفسها وكأنها تؤسس عصورًا ثقافية فعلية، في حين أن الأمر إنما يتعلق في الواقع بمجرد تجليات مكانية لكلية الفكر العربي والثقافة العربية (دمشق، بغداد، القاهرة، القيروان، فاس، قرطبة...)» المصدر نفسه، ص 53.

(2) عن تعريفه للنظام المعرفي باعتباره البنية اللاشعورية للثقافة، انظر المصدر نفسه، ص 37.

(3) عن تنويهه بخصوبة وعمق تصنيفه الجديد يقول: «لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاقًا جديدة تمامًا هي من الخصوبة والعمق... بمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقريات ولا فقريات»، المصدر نفسه، ص 333.

يطرح علينا، على صعيد المنهج والرؤية، مشكلة النقطة التي سننطلق منها لدراسة تشكّل بنية العقل العربية، مشكلة **بداية إعادة بناء كلية الثقافة العربية**»[1]. لا بد، إذن، من بداية مؤسِّسة مطلقة يختلط فيها الزمان بالبنية، والحركة بالمصير، والماضي بالحاضر والمستقبل، بداية تكاد لا تخضع لقانون التأويل، لأنها بداية كاملة منتهية، أي غير قابلة للتعديل والصيرورة. وقد وجد هذه البداية القَدَرية في مصطلح هو أقرب إلى الاستعارة، مصطلح «عصر التدوين». مشكلة الجابري أنه جعل «نقطة الانطلاق» هي «نقطة النهاية»، جعل البداية مقفلة منذ البداية! وكأنه لم يعد مؤمنًا بالتكون والتاريخية والجدلية التي يتباهى بها أحيانًا.

إنه لم يفعل مثل ديكارت، الذي بعد أن نجح في الشك في كل الموجودات الطبيعية والرياضية، فشل في نفي وجود ذاته المفكرة (الأونطولوجية)، مما اضطره إلى الاعتراف بها باعتبارها حقيقة بيّنة بنفسها تكون منطلقًا يقينيًا لإثبات ما نفاه سابقًا. كما أنه لم يفعل مثل هوسرل، الذي بعد أن قام بوضع كل «البنية المحصَّلة» من المسبقات المعرفية والأيديولوجية والميتافيزيقية بين قوسين، اتجه مباشرة نحو الظواهر متطلعًا إلى استبصار ماهياتها في حضورها. ولكنه مارس النقد، الذي هو نوع من الشك ونوع من الوضع بين قوسين، تجاه كائنات ثقافية وليست كائنات وجودية ومعرفية، فأفضى نفيها، لا إلى إثبات الذات المفكرة كذات فردية، ولا إثبات ماهيات مستقلة للظواهر الوجودية في الشعور الواعي بها، وإنما إلى إثبات ذات تتجاوز الأفراد والفئات والأجيال، وهي «العقل العربي» الذي أفرزه «عصر التدوين»، معتبرًا إياه البداية المطلقة للعقل العربي، البداية التي جمعت بين الوظيفة التكوينية والماهوية في آن واحد[2]. لم يمارس الجابري، إذن، عملية النقد والشك الوجودي والمعرفي على صعيد اللحظة التي هو فيها، اللحظة الحاضرة، بل على صعيد الماضي، أي أنه

---

(1) انظر **تكوين**، ص 53.

(2) بصدد اهتمامه «بالعقل العربي»، لا بعقل الأشخاص والأجيال، انظر **الخطاب العربي المعاصر**، ص 14.

لم يمارس عملية التقدم نحو الأمام، وإنما مارس عملية الأوبة (والتوبة) إلى التاريخ، ليجد «عصر التدوين» أمامه شاخصًا كنصب تذكاري خالد يقاوم الزمن. أكثر من ذلك، لمّا كان موضوع نقده عقل عصر التدوين الأول والثاني، عقل الماضي الممتد والمستمر في الخطاب العربي المعاصر[1]، وكان يرى بأن موضوع هذا العقل هو السياسة وليس العلم، فقد انصب نقده على الوضعية الأيديولوجية والسياسية والثقافية، وليس على وضعية العلوم الطبيعية والرياضية. وحتى يكون منسجمًا مع نفسه تمام الانسجام، استبعد العلم من مجال العقل العربي على مستوى الحاضر بعد أن نفاه على مستوى الماضي!

وحتى لا نبقى في التعميمات المتصلة بهذه الأنظمة يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة عليها: (أ) ونبدأ بالنظام المعرفي المستقل ذاتيًا، أي النظام الذي هو وليد الحضارة العربية الإسلامية، وهو **النظام البياني**، الذي يتحكم في إنتاج العلوم العربية الإسلامية الدينية والدنيوية. وقد أراده الجابري أن يتكون من ثلاثة أزواج تنتمي إلى مجالات الدلالة والعقل والطبيعة؛ وهذه الأزواج هي اللفظ والمعنى، الأصل والفرع، ثم العرَض والجوهر. ويزعم الجابري أن الأساس اللغوي لهذا النظام يتصف «بالطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة التي تحملها معها اللغة العربية عن العالم» ؛ وأن الفعل العقلي الذي ينتج المعرفة في هذا النظام يتميز بأنه «آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، إنه **القياس** بتعبير النحاة والفقهاء، أو **الاستدلال بالشاهد على الغائب** بتعبير المتكلمين، **والتشبيه** بتعبير البلاغيين»[2]. (ب) أما **نظام العرفان**، أو «الكشف» أو «العيان» كما يسميه أصحابه، فكان نتيجة احتكاك العقل العربي بالثقافات الغنوصية المجاورة.

---

(1) عن كون الخطاب العربي المعاصر امتدادًا للعقل العربي يقول: «إن العقل العربي والفكر العربي على العموم، في بنيته وتصوراته ومفاهيمه وطريقة عمله ما زال امتدادًا لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط»، التراث والحداثة، ص 243.

(2) تكوين، ص 131.

من هنا جاء حقله المعرفي حسب الجابري «خليطًا من هواجس وعقائد وأساطير»[1]. وينهض هذا النظام على زوجين، الزوج الأول ينتمي إلى عالَم الدلالة هو الظاهر والباطن، والثاني إلى عالم العرفان وهو الولاية والنبوة. (ج) **نظام البرهان** كان بدوره نتيجة احتكاك العقل العربي بعلوم اليونان، ويضم كحقل معرفي العلوم الطبيعية والفلسفية التي تبنتها الحضارة العربية الإسلامية من الأمم المجاورة؛ ويقوم هذا النظام على فعل معرفي مزدوج هو الاستدلال والتفسير السببي، وعلى قطبين هما الألفاظ والمقولات، والواجب والممكن.

وكما تمت الإشارة إليه، وبحكم اختلاف مكونات هذه الأنظمة الثلاثة، فإن العلاقة بينها مرت بمرحلتين، مرحلة **التداخل التكويني** التي ساد فيها التجاذب والتنافس فيما بينها، رغبة منها في الاستقلال عبر الصراع ؛ ثم تلتها مرحلة التداخل التلفيقي التي تفككت فيها هذه الأنظمة و«أزيلت فيها الحواجز ليصبح «العقل العربي» محكومًا بسلطات تلك النظم... بوصفها نظمًا مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم **«البنية المحَصَّلة»**، وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية»[2]. ومع أن هذه «البنية المحصَّلة» كانت حصيلة بَعدية لتفكك وتداخل سلطات الأنظمة المعرفية الثلاثة، إلا أن الجابري، في سياق آخر، استعمل مفهوم اللاشعور ليثبت طابعها القَبْلي: «هذه البنية المحصَّلة من النظم الثلاثة كانت ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظمًا مستقلة متنافسة... أي تلك «البنية المحصَّلة» ليست شيئًا آخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية الإسلامية ككل. إنها كانت وما تزال تشكل البنية اللاشعورية لهذه الثقافة»[3]. ومن أجل تأكيد فكرة الأسبقية استأنس بمفهوم النسيان ليعّرف هذه البنية الجامعة

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 574.
(2) المصدر السابق نفسه، ص 576.
(3) المصدر السابق نفسه، ص 577.

تعريفًا بَعدِيًا قائلًا «بأنها «ما يبقى» في فكر الإنسان العربي... «بعد أن ينسى كل شيء» تعلّمه فيها من معارف، أي على أساس أنها عقله **المكوَّن: العقل العربي**»[1]. هكذا عاد العقل العربي إلى وحدته بعد أن انقسم على نفسه من أجل تأدية وظيفة أيديولوجية أيام كانت الحضارة العربية الإسلامية مندفعة خلاقة.

ويُرجِع الجابري هذه «البنية المحصَّلة»، أو «البنية الأم» كما يسميها، إلى «سلطات ثلاث رئيسة، هي العناصر الأساسية التي تشكلت منها بنية العقل العربي انطلاقًا من «عصر التدوين». وهذه السلطات هي **سلطة اللفظ**... **وسلطة الأصل** كمصدر للمعرفة.... وكمثال سابق يقاس عليه «فرع» لوجود معنى يجمع بينهما ...**وسلطة التجويز** (أ) البياني ويجد أصله الميتافيزيقي ـ الكلامي في تصور معين للإرادة الإلهية ... (ب) والتجويز العرفاني ... [الذي يقوم على الإيمان بـ] الكرامات والخوارق»[2]. وهذا العقل الذي «يتكون لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب»[3]، يغيب عن ساحته مبدأ السببية تمامًا، أو حتى إذا حضر أحيانًا، فإنه يحضر حضورًا باهتًا جدًّا على حد تعبير الجابري. مما يعني أن الطبيعة غائبة عن اهتمامات العقل العربي، في مقابل حضورها القوي في العقلين اليوناني والأوروبي[4]. بيد أنه، في مقابل هذه الأنظمة بمعية بنيتها المحصَّلة، ينوّه الجابري بالاتجاه التجديدي في الأندلس الذي يشبه نظامه نظام العقل اليوناني الممتد في العقل الغربي،

---

(1) بنية العقل العربي، ص 577.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 577-579.

(3) بنية العقل العربي، ص 579؛ ويقول عن غياب مبدإ السببية: « إن مبدأ السببية سيغيب تمامًا، أو على الأقل سيكون حضوره باهتًا جدًّا في عقل يتكون لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب»، ن. ص.

(4) يزعم الجابري أن العقل اليوناني والأوروبي ينفرد بأنه «يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل... نظام أو قوانين»، تكوين، ص 28، والحال أن ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب المسلمين كان يقول بأن العقل ليس شيئًا غير إدراك العالم!

لأنه يقوم على إعادة بناء نظام البيان على نظام البرهان على أساس عقلاني نقدي، أي على أساس اعتماد **الاستنتاج والاستقراء**، بدل قياس الغائب على الشاهد، واعتماد المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بالسببية واطراد الحوادث، بدل القول بالتجويز و«العادة»[1].

لقد ذكرنا كيف أن العمل بقاعدة الموضوعية أملت عليه في البداية وضع الأحكام الجاهزة والمُسْبَقة عن العقل العربي بين قوسين، ووصف هذا العقل مباشرة كما يظهر في شعوره كما يفعل التأويل الفينومينولوجي. إلا أن رغبته في القيام بتحليل بنيوي للدلالات والمفاهيم والأفعال الإبستمولوجية التي يعمل بها الخطاب العربي المعاصر حالت دون تخلّصه من كل الأحكام المسبقة والفرضيات القبْلية التي عَلِقت به؛ كما أنها حالت دون الذهاب توّا نحو عقل طري، بل مرّ إليه عبر وسائط «عصر التدوين»، التي كبلته وكبلت العقل الذي وصفه، فأمسى عقله، نتيجة هذا البحث عن بنيته، أسير أنظمة وآليات معقدة تقيد حريته في الخلق والإبداع. حرمته العودة إلى كهف التاريخ، إذن، من تحليل العقل العربي المعاصر تحليلًا مباشرًا.

2) **التحليل التاريخي**: حينما يُعنْوِن الجابري أحد كتبه المهمة التي دشّن بها مشروعه الكبير نقد العقل العربي «**بتكوين العقل العربي**»، فإن هذا يدل على أن نظرته المنهجية كانت قائمة على حس تاريخاني عميق. ومما يدل على الأهمية الاستثنائية للبعد التاريخاني في منهجية الجابري، أنه في عز نظرته البنيوية إلى الفلسفة العربية الإسلامية سعى إلى إضفاء الطابع الإشكالي عليها، أي غرسها في محيط تاريخها الخاص بحثًا عن وظيفتها الأيديولوجيا. بعبارة أخرى، التحليل التاريخي وضع «العقل العربي» في مجراه التاريخي الخاص، كيما يكتسب صفات التاريخية والإشكالية والتعدد والاختلاف. فمن غير المعقول مثلًا التعاطي مع تاريخ الأقطار العربية بالتحليل نفسه والنموذج نفسه والرؤية نفسها، إذ لكل قطر تاريخه الخاص

---

(1) **بنية العقل العربي**، ص 576.

الذي ينعكس على رؤيته الثقافية[1]. وينبه الجابري أن التاريخية التي ينشدها ليست تاريخية المؤرخين، أي «تلك النظرة «التاريخية» التقليدية التي تجعل الباحث... يوجه بحثه بصورة تجعل «ما بعد» يأتي حتمًا نتيجة «لما قبل» على صعيد الخطاب... لقد تحررنا من مثل هذا التوجيه الذي كرّسه تقليد النزعة التاريخية... ورسخه غياب الفحص النقدي لقضية «البداية» لدى الإقدام على كتابة التاريخ»[2]. التاريخية التي كان يعنيها هي تلك التي تمكّن الباحث من تلافي الوقوع ضحية الأسئلة الزائفة والحلول الضالة المترتبة عنها[3]. ومن بين القضايا الزائفة التي اشتهر الجابري بالتنديد بها منذ مطلع حياته الفكرية البحث عن معنى الفلسفة العربية **في ذاتها**، أي بالنسبة لتاريخها الخاص. والحال أنه «لا تاريخ لها»،[4] ولذلك لا يمكن الوقوف على معناها إلا إذا تمّ إدراجها في سياق **التاريخ السياسي العام**، أي إلّا إذا نظرنا إليها من خلال الدور التاريخي الذي قامت به في الصراع الدائر في حلبة هذا التاريخ إما دفاعًا عن العقلانية أو عن الاتجاهات المضادة لها.

ونفهم من هذا أن إثبات **المعنى التاريخي** للفلسفة العربية الإسلامية يعني التضحية **بمعناها الفلسفي**، هذا المعنى الذي يستخلصه الفيلسوف من علاقته بالوجود أولًا وبالتراث اليوناني ثانيًا. نعم، يمكن القول بأن المعنى التاريخي مستخلص من تاريخ قريب من الفلسفة، وهو تاريخ الخلاف المذهبي بين التيارات الأيديولوجية المتنازعة على مصالحها، والذي يرجع في نهاية الأمر إلى الصراع بين العقلانية واللاعقلانية. ومع ذلك، ما يلاحظ على هذا المعنى الفلسفي المشروط بالتاريخية، أنه لم يعد وليد تحليل ذاتي

---

(1) وحول نفع التحليل التاريخي في ربط الإشكاليات الثقافية بالوضعيات الاجتماعية لكل جهة أو قطر عربي انظر الجابري، م.ع.، المغرب المعاصر: **الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988، ص 42-43.

(2) **تكوين**، ص 188.

(3) عن أن القضايا الزائفة لا موضوع لها، وإنما تثير الخصام، انظر **نحو إعادة بناء**، ص 76.

(4) **التراث والحداثة**، ص 262.

عميق وعلى حوار خصب مع تاريخ الفلسفة والذي يتمخض عن رؤية عامة إزاء العالم، وإنما ثمرة علاقات خارجية تخص الالتزام السياسي والأيديولوجي العابر الذي تتخذه هذه الفئة أو تلك حيال الكتل الفكرية والعقدية والسياسية المتصارعة في حلبة الدولة.

ونتفق مع الجابري في أن النظرة التاريخية والإشكالية إلى القضايا المتصلة بالفلسفة العربية الإسلامية والفكر العربي المعاصر، تسمح **بتجاوز الأسئلة الزائفة**، (وهي الأسئلة الثنائية المتقابلة كسؤال النهضة، سؤال القوميين، الاشتراكيين، الإسلام السياسي) والتقابلات العقيمة، بفضل استعمالها لأداة النقد[1]. وكان الجابري يعتقد بأن وظيفة التخلص من الأسئلة الزائفة لحظة أساسية في منهجه، لأن هذه الأخيرة تلعب دورًا خطيرًا في تعتيم طريق الإصلاح والإقلاع وغلق منافذه[2]. ولا يقف دور التجاوز عند حد التخلص من الأسئلة الزائفة والإقدام على طرح الأسئلة الحقة والجديدة المتفاعلة مع التاريخ، بل وتمتد أيضًا إلى تجاوز الأصالة ذاتها: «إذا كنا نطمح في المساهمة في الكشف عن هذه البنيات، فليس ذلك من أجل البحث عن أصالة موهومة فوق الزمن، بل من أجل تجاوزها. وفي هذه الحالة فإن التحليل التاريخي سيكون ضروريًا لنا ضرورة التحليل البنيوي»[3]. كما يسمح التحليل التاريخي، بجانب ذلك، **التطلع لاستشراف المستقبل** واستعماله من أجل الإصلاح الفكري، الذي هو بدوره أحد الأدوات الأساسية للإصلاح التاريخي. ومن أشهر التقابلات التي عمل على تجاوزها، التقابل بين العروبة والإسلام الذي بيّن خطأ تعميمه على جميع الأقطار والمناطق العربية[4].

---

(1) عن ضرورة تجاوز صراعات الماضي انظر الجابري، م.ع.، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 30.

(2) **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ص 73، 79.

(3) **تكوين**، ص 53.

(4) حول أن التقابل بين العروبة والإسلام لا معنى له بالنسبة للمغرب بحكم خصوصية تاريخه، انظر **المغرب المعاصر**، ص 41.

غير أن المفارقة التي لا تفارق فكر الجابري، هي أنه في الوقت الذي كان يسعى لشحن العقل العربي بالتاريخية، أي بالتعدد والاختلاف والحركة، من أجل فهمه وتطويره، نراه يلجأ إلى عقل مضاد للتاريخية والتكوينية، وهو «العقل البرهاني»، الذي يتميز بالوحدة والثبات، لإصلاح العقل المذكور.

3) الخطوة الثالثة في سبيل تحقيق الموضوعية هي **الطرح الأيديولوجي**. ويلعب هذا الطرح دورًا حاسمًا في منهجية الجابري لأنه يقوم بالبحث عن «وظيفة»، أو بلغة القدماء، عن «غاية» التراث أو الثقافة العربية، إذا كان الأمر يتعلق بتحليل الماضي، وعن استثمار التراث في الإصلاح إذا تعلق الأمر بالحاضر. وقد مر بنا أن الشرط القبْلِي للتحليل الأيديولوجي هو إدماج الإشكالية الفلسفية في تاريخها الحي، أي في التاريخ العام السياسي. ولذلك نجده أحيانًا يكاد لا يقيم فرقًا بين التحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي ـ السياسي: «لا بد إذن، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير، من التحرك أيضًا من **موقع أيديولوجي واع**، أي لا بد من الصدور عن **موقف تاريخاني**، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان، بل أيضًا إلى المساهمة **في صنع ما ينبغي أن يكون**، وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه الدفع بالفكر العربي في اتجاه **العقلنة**، اتجاه **تصفية الحساب** مع ركام، ولا نقول رواسب، **اللامعقول في بنيته**»[1].

وقد وضع الجابري الطرح الأيديولوجي في الصدارة منذ كتاباته الأولى في مقابل التحليل المعرفي، بحكم قدرته على فهم أفضل لخلفيات إسهام تراثنا وثقافتنا في تحريك التاريخ، وعلى إبراز الجانب الأصيل والإبداعي في الفلسفة العربية الإسلامية. وفي الحقيقة كان نقده للتحليل المعرفي

---

(1) **تكوين**، ص 52؛ عن مركزية السياسة نجدها حتى في رؤيته المنهجية: «أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصًا وستكون نتائجه مضلِّلة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته»، المصدر نفسه، ص 346.

موجهًا في جزء كبير منه للاستشراق وللدراسات العلمية الموالية له. لقد أظهر الجابري جرأة كبيرة عندما اعترف بصحة نقد الاستشراق للفلسفة العربية، بأن هذه الأخيرة لم تُضِف شيئًا إلى الفلسفة اليونانية، وإنما كانت مجرد ناقل لها على المستوى المعرفي. لكنه في الوقت نفسه لاحظ عدم قدرة الاستشراق على رؤية الجديد في الفلسفة العربية، التي أرجعها الجابري أحيانًا إلى نزعته الفيلولوجية، أو إلى تشبثه بالنظرة المعرفية، مما أسقطه في اللاتاريخية. أما السبيل إلى إدراك الوجه الحقيقي والأصيل والمبدِع للفلسفة العربية فهو ببساطة التوجه نحو الوظيفة الأيديولوجية التي قامت بها الفلسفة العربية الإسلامية في الحضارة العربية الإسلامية، أي الكشف عن معناها بالقياس إلى فضائها التاريخي والثقافي.

من جهة أخرى، كان الجابري يعتقد بأن الطرح الأيديولوجي يجنِّبنا وضع الأسئلة الزائفة بشأن الفلسفة أو الفلاسفة، ويعلّمنا كيف نضع الأسئلة الحقيقية والجديدة. فعبقرية الفلسفة العربية مثلًا، وبخاصة فلسفة ابن رشد، تُلتَمَس في البحث عن مدى استجابتها للإرادة الأيديولوجية، لا للإرادة المعرفية، وهي مواجهة اللاعقلانية المتمثلة في العرفان والغنوصية والأشعرية. إذن الوقوف على طبيعة الصراع الأيديولوجي والقوى الفاعلة التي توجد وراءه هو الذي يكشف عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية.

والمنهج التاريخي لا يكتفي بجعلنا نتعرف على أصالة الفلسفة العربية الإسلامية ومعناها، بل وأيضًا على **التخلص من التبعية** سواء إزاء الماضي أو الحاضر، فنتمكن من تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها للفلسفة اليونانية من جهة[1]، ومن تحرير الحاضر من تبعيته للماضي، ومن تحرير الحاضر العربي من تبعيته للحاضر الغربي أي تحرير الإشكالية

---

(1) من مفارقات الجابري، أنه في الوقت الذي يشير فيه إلى اختلاف، بل إلى تضاد العقل العربي مع العقل اليوناني يصرح بأنه «من الخطإ النظر إلى هذا الموروث القديم على أنه دخيل أو أجنبي، بل أن ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي!»، **تكوين**، ص 192؛ بل يذهب أبعد من ذلك قائلًا: «وهكذا يجب التأكيد مرة أخرى على أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية!»، المصدر نفسه، ص 351.

النهضوية من مأزق التقابل بين الحداثة والتراث. بهذا النحو يكون **الاستقلال الذاتي** إحدى الغايات الاستراتيجية لمشروع الجابري. غير أننا نعتقد بأن ثمن إثبات هذه الأصالة كان باهظًا، وهو **فصلها** عن الفلسفة اليونانية، وحشرها في حيز ضيق يكاد يكون ذا طابع كلامي أيديولوجي. والحال أنه إذا أردنا أن نبرهن على عالمية عطائنا الفلسفي، ومساهمتنا في بقاء القول الفلسفي وتطويره، فسيكون علينا أن نوثق صلات الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية.

من أجل عصر تدوين حداثي

1 ـ إعادة بناء الذات

يطرح الجابري سؤال الإصلاح كالتالي: «كيف نحرر عقلنا من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، سلطة السلف وسلطة القياس، وسلطة التجويز؟ كيف نجعل العقل العربي **عقلًا** مستقلًا بنفسه يختار سلطاته، يَعيها ويُوظفها للسيطرة على موضوعه، على العالم؟ بعبارة واحدة كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه غرامشي «بالاستقلال التاريخي التام»؟[(1)] من المرجعية التراثية والمرجعية الحداثية على السواء.

من أجل إنجاز هذا التحرر المزدوج، أي نقد صورة العقل الغربي عن نفسه، وصورة العقل العربي عن العقل الغربي، لنصحح صورتنا عن أنفسنا[(2)]، رأى الجابري أنه لا بد من القيام بمهمتين، ولو أنهما

---

(1) **في بنية العقل العربي**، ص 584؛ هناك سؤال سابق عن هذا السؤال هو «لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية) في الثقافة العربية خلال نهضتها في «القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداءً من القرن الخامس عشر؟»، **تكوين**، ص 335؛ عن ضرورة التحرر من الهيمنة التراثية، انظر **التراث والحداثة**، 252؛ وحول ضرورة التحرر من النموذجين التراثي والحداثي معًا، انظر **بنية العقل العربي**، ص 585 ؛ وعن ربطه بين النقد والاستقلال التاريخي، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 85-86.

(2) انظر **مواقف**، العدد 26، ص 72.

متقابلتان، مهمة جعل التراث معاصرًا لذاته، ومهمة جعل التراث معاصرًا لنا[1]. تتمثل المهمة الأولى، أن يصبح التراث منتميًا لزمانه ومعاصرًا لذاته، في إعادة قراءته وتأويله قصد إعادة ترتيبه تاريخيًا وبنيويًا وأيديولوجيًا؛ في حين تتولى المهمة الثانية ترتيب التراث على نحو يمكن أن يصير معقولًا لنا ومفهومًا في الزمن المعاصر، كيما نستطيع استخدامه وإدماجه كفاعل حضاري وثقافي في الحاضر، لا كعنصر منفعل فقط[2].

أسفرت قراءة التراث من أجل «جعله معاصرًا لذاته» إلى ملاحظة أنه يعاني على مستويات الدلالة والمنطق والرؤية، اللغة والعقل والطبيعة، اللفظ والقياس والمفهوم، من عوائق جوهرية. وسعيًا منه وراء إيجاد علاج مناسب لكل واحد من هذه المستويات الثلاثة، كان عليه أولًا أن يحصل على معرفة صحيحة بطبيعة الأزمة التي يعاني منها العقل العربي. وقد استعان من أجل تشخيصها تشخيصًا معرفيًا «صحيحًا» بالتحليل الإبستمولوجي مدعومًا بالتحليلين التاريخي والأيديولوجي. فتوصل إلى خلاصة عامة مفادها أن التمزق الذي يعاني منه الوعي العربي كان نتيجة سيطرة الماضي على حاضره ومستقبله، واستلاب الحداثة الغربية جوامع تفكيره.

---

(1) بصدد تمييزه بين المعاصرة بالنسبة للتراث والمعاصرة بالنسبة لنا يقول: «هي قراءة تقترح صراحة، وبوعي، تأويلًا يعطي للمقروء «معنى» يجعله في آن واحد، ذات معنى بالنسبة لمحيطه الفكري ـ الاجتماعي ـ السياسي، وأيضًا بالنسبة لنا نحن القارئين... فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرًا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن. إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها»، **نحن والتراث**، ص 11-12.

(2) عن ضرورة ممارسة العقلانية على تراثنا وفضح أصول الاستبداد فيه من أجل تأسيس حداثة خاصة بنا، انظر **التراث والحداثة**، ص 17؛ عن كون إصلاح نظرتنا إلى الماضي شرطًا لبناء المستقبل، انظر **التراث والحداثة**، ص 257.

بفضل هذا التشخيص ذي الطابع النهضوي[1]، اندفع الجابري للبحث عن سبيل ثالث بين الأصالة والمعاصرة لتجاوز هذا الاستلاب المضاعف تجاههما. لكنه في صياغته لهذا السبيل الثالث لم يتعامل مع التراث والحداثة على حد سواء، بل انحاز صراحة إلى التراث، معلنًا بكيفية جازمة بأنه لا سبيل لتجاوز التمزق إلا «بالانتظام في تراث من أجل تحقيق قفزة نحو المستقبل»[2]. ومع ذلك، فقد كان يعتبر الحداثة بمثابة أفق وصول أعلى.

أمام ضرورة الانتظام في التراث لتحقيق قفزة حداثية، وضرورة اعتبار الحداثة أفقًا أعلى، كان على الطريق الثالث، طريق تجاوز الاستلاب المضاعف تجاه التراث والحداثة، أن يقوم أولًا بما يسميه أهل التصوف بتهذيب الذات وتطهيرها من كل العوائق والآفات التي تقف في وجه وصولها إلى مقام الحداثة، لا باعتبار الحداثة صورة جديدة وكلية ووحيدة للحياة البشرية سعى الغرب إلى تعميمها وفرضها على كل ثقافات العالم بأسره، ولكن بوصفها هيولى أولى قابلة لأن تتخذ صورًا شتى متتابعة، من بينها صورة «الحداثة العرَبية». صحيح أن العقل العربي ينتمي إلى أمة ممتلئة بصورها التاريخية، ولكن صورة الحداثة لا عهد للبشرية بمثلها، صورة جديدة شديدة الإغراء بسبب ما تتحلى به من معرفة وتكنولوجيا وقوة وإبداع صناعي وتحرير للذات البشرية، صورة لا تفتأ تتطور دون انقطاع وبقفزات هائلة. لذلك كان لا بد من إعداد الذات للالتحاق بهذا الأفق الأعلى، أي لا بد من تطهيرها من «تاريخ» أو «صورة» عقلها الذي شكّل منذ البداية معقلًا ومعتقلًا لها، طمعًا في الإسهام في صناعة «تاريخ» جديد للعقل العربي.

إن مهمة تحرير العقل العربي من بنيته «المحصَّلة» التي أفرزتها البداية الأولى والأصلية، بداية «عصر التدوين»، والتي تَردَّد صداها في البداية

(1) «إن إشكالية الأصالة والمعاصرة هي إشكالية نهضوية»، مواقف، العدد 26، ص 77.
(2) نفسه، العدد 26، ص 77.

الثانية «لعصر التدوين» النهضوي، هي التوطئة الضرورية للشروع في بناء «عصر تدوين ثالث» للعقل العربي، «عصر التدوين الحداثي». ويمكن أن نفهم مهمة التحرير فهما دلاليًا وإبستمولوجيًا، بالقول بأنها تحرير للعقل من هيمنة اللفظ والأصل والقياس التمثيلي والتجويز، وتعويض كل ذلك بسيادة المفهوم والاستدلال الاستنتاجي والعلّية الطبيعية. كما يمكن فهم التحرير من زاوية نظرية «الاتصال» الرشدية، فيكون عبارة عن رغبة في تخلص العقل من عقله الممتلئ، والعودة به إلى حالته الهيولانية، حالة الفراغ العدمية، تحضيرًا للاتصال بعقل مفارق آتٍ من خارج، هو العقل الغربي، أملًا في أن يصبح صورة جديدة له.

وحتى نخفف من وطأة هذه الصورة، نشير إلى أن الجابري أعرب عن طموح العقل العربي في الاتصال بالعقل الحداثي لا في هويته الأصلية، ولكن بعد ترويض مفاهيمه لكي تصبح منسجمة أو على الأقل مناسبة مع مفاهيم التراث! وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الأمر لا يتعلق بإبداء وجهة نظر، وإنما بإعادة توجيه جذرية للعقل العربي، أي مراجعة المواقف بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها الأيديولوجية[1]. فبعد أن كان الفكر العربي المعاصر متوجهًا بكليته نحو الماضي التراثي، عمل الجابري على إعادة توجيهه نحو الطبيعة والعلم والتقنية على صعيد العقل النظري، ونحو الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان على صعيد العقل العملي، وإن كان هذا التوجيه بمقدار، أي بما يحقق التناسب بينه وبين التراث. بهذه الجهة يبدو الجابري مفكرًا محافظًا في أعماقه. فما زال علال الفاسي يسكن في شعوره كما سكنت «البنية المحصَّلة» للعقل العربي في الخطاب العربي المعاصر.

إذن، بعد أن كان العقل العربي مكونًا من ثلاثة عقول، أو ثلاثة أنظمة معرفية، سيغدو مكونًا من أربعة عقول بعد انضمام العقل الغربي إلى

---

(1) عن تمييزه بين إبداء وجهة وإعادة النظر، انظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص 20.

الأنظمة البيانية والعرفانية والبرهانية. منتهى القول، كل مشروع الجابري هو استبدال بنية العقل العربي التراثية ببنية حداثية بفضل زرع «العقل الغربي المعرَّب» فيها.

وتتميز هذه البنية الجديدة بكونها مرجعية ثالثة تتجاوز المرجعيتين التراثية والحداثية، «قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها»[1]. وعملية إعادة بناء الفكر الراهن بمراجعة مفاهيمه وتصوراته بكيفية «تجعله يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تُصوِّره أو تريده هذه المرجعية أو تلك»[2]، كما تجعله يحصّن الذات ويقيها من الذوبان في الآخر. ولذلك ينبغي أن لا تتقيد عملية إعادة البناء نفسها بنموذج بعينه ينتمي إلى حقبة معينة ويخص مجموعة بشرية تحاط بهالة استثنائية، كنموذج السلف الصالح، بل عليها أن تنفتح للاستفادة من خبرات كل النماذج وكل التجارب التاريخية للأمة ولغيرها من الأمم الأخرى»[3]. غير أن الانفتاح على جماع التجربة التاريخية القومية والعالمية، لن يكون مفيدًا، في نظر الجابري، ما لم يتم تحصين الذات من الاستلاب تجاه الذات والآخر، وخصوصًا في زمن العولمة.

وعملية إعادة البناء، التي هي في جوهرها تحرير للذات العربية من نفسها ومن غيرها، تكون «أولًا وأخيرًا»، في نظر الجابري، «بفعل

---

(1) عن الدعوة إلى عصر تدوين ثالث يقول: «إن الخروج من حالة «الأزمة الشاملة» التي يعاني منها الوطن العربي اليوم، والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين [التراثية والحداثية] عنصرًا من عناصرها، عنصرًا يشوش الرؤية ويشلّ الحركية، يتطلب تدشين «عصر تدوين» جديد يكون إطارًا لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها. إن التطورات والتحولات التي شهدها العالم في السنين الأخيرة ـ بما فيه الوطن العربي نفسه ـ توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدها عصر التدوين «التراثي» بالنسبة إلى ماضينا، وعصر التدوين «النهضوي» بالنسبة إلى حاضرنا»، المصدر نفسه، ص 12.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 12.

(3) عن ضرورة الاستفادة من كل التجارب التاريخية للأمة العربية والأمم الأخرى، انظر المصدر نفسه، ص 45.

العقل»[1]. غير أنه لا يلبث أن يتدارك ليشير إلى أهمية الفعل التاريخي، لأن « الصراع ... صراع تاريخي. والصراع الذي من هذا النوع لا يمكن الفصل فيه إلا من خلال **العمل التاريخي نفسه»**[2]. والعمل التاريخي - السياسي يقتضي آليات خاصة به، من بينها فكرة «الكتلة التاريخية» التي تقتضي تجاوز التحزب والعلو عن التشيعات العقائدية لتحقيق إجماع كل قوى الأمة دون استثناء قصد إحداث التغيير المطلوب أو للخروج من الأزمات المستعصية، وبخاصة أزمة الديمقراطية في «الوطن العربي»[3].

الشرط القبْلي **لإعادة بناء الذات المعاصرة** للارتفاع بها إلى مستوى الحياة المعاصرة هو إعادة بناء التراث والحداثة معًا. والهدف من إعادة بناء الذات هو إعادة العلاقة بالزمن، فإذا كانت الذات تراثية فالهدف هو جعلها تعي أنها تنتمي إلى ماضيها، وإذا كانت «الذات معاصرة» كان الغرض من إعادة بنائها هو جعلها تشعر بأنها تنتمي إلى حاضرها ومستقبلها. بالطبع لا ينسى الجابري أن يشير إلى أن للوعي بانتماء التراث إلى الماضي وظيفة أخرى هي لمواجهة الاستلاب الرخيص تجاه الآخر. فالشعور بامتلائنا بثقافة غنية، وإن كانت محدودة بزمانها، يجعلنا أكثر ثقة بالنفس للقيام بإعادة تركيب الآخر ليصير مناسبًا لنا[4].

---

(1) حول أهمية الفعل العقلي في مواجهة تحديات العالم المعاصر، انظر المصدر نفسه، ص 40؛ ويؤكد ذلك بمعارضة مفهوم الصحوة بمفهوم التجديد: «وأمام هذا الواقع الجديد فإن مجرد «الصحوة» لا تجدي، حتى ولو كانت «صحوة فكرية»... وإنما «التجديد» وحده يجدي»، المصدر نفسه.

(2) **مواقف**، العدد 26، ص 94.

(3) حول ضرورة الإجماع الناتج عن التعالي عن التحزب المذهبي، انظر نحو إعادة بناء **قضايا الفكر العربي** ، ص 13.

(4) عن إعادة البناء المزدوجة للذات والتراث يقول: «إن الارتفاع إلى مستوى الحياة المعاصرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة، يتطلب من جملة ما يتطلب إعادة بناء الذات نفسها، وإعادة بناء الذات لا بد من أن تنطلق من إعادة بناء التراث، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين «الحياة المعاصرة» كشيء ينتمي إلى الحاضر والمستقبل. نختصر القول إذن فنؤكد أن التراث بالنسبة إلينا... =

2 ـ إعادة بناء الآخر: التأصيل الثقافي للحداثة:

اتخذ أهل النهضة من الحداثة الغربية ثلاثة مواقف متباينة، إما رفضها لأنها تهدد كيان الأمة، والتشبث بالتراث؛ أو قبول الحداثة جملة وتفصيلًا دون اكتراث بالتراث، بل الذهاب إلى القطع معه؛ أو التوفيق بين الموقفين، الاتصال والانفصال، وهو قبول الحداثة بالبحث عن نقاط ارتكاز لها في التراث. أمام هذه المواقف الثلاثة التزم الجابري بموقف تجاوزها مجتمعة إلى موقف رابع يجمع بين الاتصال والانفصال دون أن يسقط في التوفيق[1]. ويعطي لموقفه هذا عدة أسماء: كالتبيئة، والتأصيل الثقافي، والبحث عن المرجعية، وإعادة البناء، وإعداد أو تهيئة التربة الثقافية لاستقبال المفاهيم وأنواع السلوك والأنظمة الحداثية، والنقد المزدوج[2].

ويرتكز موقف التجاوز، الذي هو جواب الجابري على سؤال الإصلاح، على رفض مزدوج: رفض التنكر للماضي، ورفض الاستلاب للحاضر من غير نقد أو مراجعة[3]. ولعل هذا هو ما تعنيه عبارة «نقد

= عنصر ضروري في مواجهة تحديات الآخر من جهة، وفي إعادة بناء الذات المعاصرة من جهة أخرى»، **مواقف**، العدد 26، ص 64؛ وحول تفسير ميله إلى ربط التراث بالحداثة بانتمائه إلى جيل الحركة الوطنية، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 99؛ وعن الربط الذاتي بين السلفية المغربية والتحديث، انظر **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988، ص 40، 42.

(1) عن المواقف الثلاثة من التراث والحداثة، رفض التراث ورفض الحداثة والتوفيق بينهما، وضرورة تجاوزها انظر **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 16.

(2) يجمع مفاهيم التبيئة والبحث عن المرجعية والتأصيل الثقافي في عبارة واحدة قائلًا: «الدراسات الثلاث التي يضمها هذا المؤلف يمكن وصفها بأنها نموذجية... بمعنى أنها تقدم طريقة تطبيقية لعملية التبيئة، عملية بناء المرجعية داخل ثقافتنا، لمفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر. لقد سبق أن عبرنا في مناسبات أخرى عن هذه العملية "بالتأصيل الثقافي"»، المصدر نفسه، ص 15 ؛ انظر **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية، 26.

(3) عن النقد المزدوج للماضي والحاضر، انظر **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 55؛ انظر مثلًا **التراث والحداثة**، ص 257-258..

الحاجة إلى الإصلاح»[1]. وبرفضه التنكر للماضي يكون الجابري قد أخذ بعين الاعتبار تخوفات المحافظين المتعصبين للتراث، واجتهادات الآخذين بموقف التوفيق، إيمانًا منه بأنه لا يمكن بناء نهضة ثانية تخلف الأولى ما لم نستمر مع التراث بجهة ما.

وبمناسبة مفهوم الاستمرار، لا يسعنا إلا الوقوف على إحدى مفارقات تحليل الجابري للعلاقة بين العقل العربي والعقل الغربي. إذ بينما يعتبر «الاستمرار» بين الحداثة والتراث اليوناني الروماني سر الإقلاع الحداثي للغرب لأن هذا الأخير يتميز في نظره «باهتمامه بشؤون الدنيا، وبإعلائه من قيمة الإنسان»[2]، ينظر إلى «الاستمرار» بين التراث العربي الإسلامي والنهضة العربية الأولى بوصفه سببًا في فشل هذه الأخيرة في الإقلاع بخطى واثقة وثابتة نحو المستقبل، بناءً على اعتقاده بأن تراثنا مضاد بطبيعته للتراث اليوناني ـ الروماني وبالتالي للتراث الحداثي. ومع ذلك، نجده يصر على رفض القطع مع التراث، بل يعمل على إبقاء أواصر القربى معه متينة وإن كان بعد نقده. أكثر من ذلك نلفيه يربط ربط استمرار بين النهضة العربية والنهضة الأوروبية قائلًا «وهكذا يجب التأكيد مرة أخرى على أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية. ذلك أن ما كان كامنًا في هذه قد وجد طريقه للتحقق في تلك»[3].

نعود إلى النقد المزدوج للتراث والحداثة معًا، لنقول بأن الغاية منه، وإن بجهتين مختلفتين، هو إثبات تاريخية مزدوجة لكل منهما، تمهيدًا لإدخال النسبية على مفاهيمهما وإحداث مناسبة بينهما. وإدخال

---

(1) حول مفهومه عن نقد الحاجة إلى الإصلاح، انظر في **نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 16؛ عن مفهوم التبيئة في علاقته بإعادة البناء يقول: «إن إعادة البناء هذه، وبالطريقة التي سلكناها، هي ما سبق أن عبرنا عنه في مناسبات أخرى «بالتبيئة»، تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا»، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 10.

(2) **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 56.

(3) **تكوين**، 351.

التاريخية والنسبية يسمح بتهيئة التربة الثقافية للذات العربية لاستنبات مفاهيم الحداثة فيها استنباتًا داخليًّا. وعملية الاستنبات أو البحث عن مرجعية للمفاهيم الحداثية في تراثنا ضرورية لأنه دونها لا معنى لاستعمال مفاهيم غريبة عنّا لتحليل أزمتنا وإصلاح أحوالنا[1]. وهذا معناه أن البحث عن المرجعية هو، في نهاية الأمر، بحث عن **الاتصال والاستمرار** بين تراثنا وحداثة الغرب، حتى لا تبقى هذه الأخيرة جسمًا غريبًا في نهضتنا الثانية المطلوبة[2].

وقد استثمر الجابري مفهوم التبيئة (بمرادفاته المختلفة) لا فقط لغاية إبستمولوجية وتاريخية، وهي التأصيل الثقافي لمفاهيم الحداثة، ولكن أيضًا لغاية خطابية، وهي مواجهة الذين ينقلون نقلًا ميكانيكيًّا فجًّا، حسب قوله، المفاهيم الغربية إلى الثقافة العربية. فالنقل الميكانيكي للمفاهيم الحداثية إلى اللغة العربية الحديثة يضر بها أكثر مما ينفعها؛ لأنه من جهة، لا يمنحها **المشروعية**، أي إكساب المفهوم المنقول **سلطة** ثقافية في الفكر العربي المعاصر؛ ومن جهة ثانية، لا يمنحها القابلية للاستنبات، أي ربطها ربطًا عضويًّا بالثقافة العربية المعاصرة[3]؛ ومن جهة ثالثة يحرمها من القدرة على التحريك والتفعيل. بخلاف «النقل التأصيلي» الذي يبحث عن أشباه ونظائر للمفاهيم والأنظمة الحداثية في التراث فيعيد بناءها كي تتلاءم مع مثيلاتها في الحداثة، مما يعطي المفاهيم المنقولة المشروعية والسلطة المعنوية

(1) حول تحذيره من خطورة الافتقار إلى المرجعية، انظر **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 11.

(2) حول العملية المزدوجة للتبيئة تجاه الحداثة والتراث، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 62.

(3) حول خطورة النقل الميكانيكي الفج للمفاهيم الحداثية يقول: عن الأهمية الإبستمولوجية للتبيئة يقول: « وواضح أن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر، هذا النقل الميكانيكي الفج عمل غير مشروع من الناحية الإبستمولوجية/المعرفية، لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتالي تشويه الواقع والاعتداء على الحقيقة العلمية... ولكن عندما يخضع النقل لعملية تبيئة فذلك شأن آخر. فالتبيئة، عندما تنجح، هي التي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر»، المصدر نفسه، ص 12.

ويجعلها محركة وفاعلة للتجديد ومؤسسة للتقدم، فتصبح و«كأنها» نابعة من الداخل[1]. ويلخص الجابري كل ذلك بقوله إنها «استراتيجية «التجديد من الداخل»، تجديد ثقافتنا من داخلها، إستراتيجية ذات ثلاثة محاور أو أبعاد: **محور النقد الإبستمولوجي لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها** والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها«[2].

وقام الجابري بنفسه بمحاولات لتأصيل وتبيئة بعض المفاهيم، نأخذ من بينها مفهومين هما المثقف والعلمانية. فبالنسبة للمفهوم الأول، رأى بأنه من أجل استعماله في لغتنا المعاصرة لوصف ظواهر ثقافية حدثت في الماضي كالامتحان الذي تعرض له كل من ابن حنبل وابن رشد، لا بد من بناء «مرجعية لمفهوم «المثقف» في الثقافة العربية»[3]. ووظيفة تبيئة مفهوم «المثقف»، بمعناه المعاصر داخل تراثنا القديم، هي إحداث المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه، أي «نقله إليها وإعطاؤه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلًا في الثقافة الأوروبية التي منها نَقلْنا هذا المفهوم»[4]، بشرط أن لا يتعارض «المضمون الجديد» الذي أعطي هذا المفهوم الحداثي داخل التراث العربي مع مضمونه الأصلي داخل الحداثة.

أما المفهوم الثاني الذي قام الجابري «بتبيئته» في الثقافة العربية المعاصرة، مفهوم «العلمانية»، فهو أكثر تعقيدًا لأنه يحمل أحد رهانات

---

(1) تم توسيع فعل التبيئة فأنيطت به وظائف: «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطًا عضويًا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد»، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 14؛ عن الدور المحرك والفاعل للتجديد والمؤسسة للتقدم للمفاهيم المؤصلَة، انظر نحو **إعادة بناء قضايا الفكر العربي**، ص 119.

(2) **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 16.

(3) نفسه، ص 10؛ حول تكييفه لمفهوم «العالِم» بمناسبة محنتي ابن حنبل وابن رشد، كي يصبح مرادفًا لمفهوم المثقف، انظر نفسه، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 10.

الحداثة ويهدد قوام الذات العربية. فمنذ البداية أعلن رفضه الجازم لاستعمال كلمة العلمانية في القاموس العربي، سواء من حيث الاشتقاق اللغوي، لأنها غير مؤصَّلة لفظًا، أو من حيث مضمونها المتعارض مع الثقافة العربية الإسلامية، مما يجعلها إشكالية زائفة لا تعبّر عن واقع علاقة الإسلام بالدولة. لذلك أوصى بضرورة استبعادها واستبدالها بشعار ثنائي هو الديمقراطية والعقلانية![1]. والأمر نفسه بالنسبة للعبارة المرادفة لها وهي «فصل الدين عن الدولة»، التي وصفها بأنها » عبارة غير مستساغة إطلاقًا في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة»[2]. ويُرجع السبب في زيف إشكالية العلمانية إلى أنها عبّرت، في ظروف تاريخية محددة بالزمن وبمنطقة جغرافية من العالم العربي، هي منطقة الشام، عن مطالب الاستقلال والديمقراطية والعقلانية. وعندما يتم التعبير عن هذه المطالب المشروعة والمعقولة بشعار «العلمانية» تفقد تلك المطالب معقوليتها وضروريتها، بسبب لبسه اللغوي والدلالي والتاريخي[3].

نفهم من هذا أن الجابري كان يبحث عن «مناسبة مزدوجة»: مناسبة المضمون الحداثي للمضمون التراثي بعد أن يتم تكييف الأول مع الثاني، ومناسبة المضمون التراثي المكَيَّف مع المضمون الحداثي بعد أن يتم تعديله. ولا يمكن إحداث المناسبة المزدوجة إلا عبر نقد مزدوج للمفاهيم في الثقافتين التراثية والحداثية. فنقد مفاهيم العقل العربي يتم بأدوات منهجية حداثية، ونقد مفاهيم وأنظمة العقل الغربي يجري بأدوات تراثية. وتنبع ضرورة نقد العقل الحداثي من موقع الذات العربية من الرغبة في تحويله إلى «موضوع» للتحليل العلمي والأيديولوجي، قصد إماطة اللثام عن سياقه

---

(1) انظر في **نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 83-91.

(2) المصدر نفسه، ص 85-86؛ انظر **مواقف**، العدد 26، ص 104.

(3) عن افتقار مصطلح العلمانية للتعبير عن مطالب الاستقلال والديمقراطية والعقلانية، انظر في **نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 86؛ وحول كفاية اسمي الديمقراطية والعقلانية للدلالة عن مضمون العلمانية الغربية، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 104.

التاريخي ودوافعه الأيديولوجيا، وإلا سقطنا في حبائله[1]. ومعنى ذلك أن الإصلاح الذي يكتفي بالرجوع إلى الماضي بحذافيره لا معنى له، طالما أنه لا يأتي بالجديد؛ والإصلاح الذي يأتي بالجديد غير المنتظم داخل التراث لا معنى له أيضًا[2]. ولذلك كانت التبيئة ضرورية لأنها تقوم «**بإعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها، مع الاحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها**»[3]. هذا وقد اتخذ مشروعه الإصلاحي عدة أسماء وشعارات حسب المناسبة التي كان ينظر من خلالها إلى موضوعه. ولكن الشعار الجامع هو الذي تمثل في الدعوة إلى تدشين عصر تدوين جديد، يكون أساسه إعادة تملّك التراث تملكًا نقديًا من أجل فتح باب العقل من جديد وعلى الدوام بعد أن أغلق مدة طويلة. وبانفتاحه ينفتح باب «الاجتهاد المواكب» والمتواصل لفتوحات الحضارة المعاصرة[4].

واضح أن فعل التبيئة ينطوي على مفارقة تتمثل في جمعه بين فعلين متقابلين هما **التجاوز والاحتفاظ**؛ تجاوز التراث إلى الحداثة من أجل الإبداع فيها، **والاحتفاظ** بالتراث حتى لا تتلاشى شخصية الذات وخصوصيتها في الآخر. ويتجلى هذا خاصة في موقفه من الإسلام الذي يعتبره جزءًا ماهويًا من العقل العربي والواقع العربي معًا، رافعًا إياه إلى مرتبة «الصورة» بالنسبة للإنسان العربي، الذي يشكل الهيولى بالنسبة لها.

---

(1) عن أهمية نقد العقل الأوروبي من موقع غير أوروبي، انظر، نفسه، العدد 26، ص 70؛ حول ضرورة عقيدة أيديولوجية غربية تزعم أن العقل الغربي يتمتع دون غيره بالوحدة التاريخية، انظر نفسه، العدد 26، ص 71؛ حول استعماله لمفهوم ‹عصر التدوين› لوصف تعاقب حقب الحداثة الغربية، انظر المصدر نفسه، العدد 26، ص 71.

(2) عن كون الإصلاح الذي لا يأتي بالجديد لأنه يكتفي بالعودة إلى التراث، والإصلاح الذي يأتي بالجديد ولكنه لا ينتظم في التراث، كلاهما لا معنى له، انظر في **نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 41-42؛ ولتوضيح أهمية وحركية الانتظام في التراث يضرب المثال بالإسلام ، انظر المصدر نفسه، ص 56.

(3) **مواقف**، العدد 26، ص 90.

(4) بصدد دعوته إلى انفتاح جديد للعقل العربي لمواجهة التحدي المعاصر، انظر، **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي**، ص 56.

من هنا جاءت انتفاضته العنيفة ضد استعمال لفظ «العلمانية» و«فصل الدين عن الدولة»، ورفضه القاطع لأي نقد لاهوتي للإسلام ولأي تجديد عقدي فيه، في مقابل دعوته إلى ضرورة إصلاح الشريعة[1]. ومنشأ هذه المفارقة الجامعة بين التجاوز والحفظ في نظر الجابري هو قَدَر خاص بالأمة العربية فرَض عليها أن تجمع بين ثلاثة مطالب متباينة في آن واحد، النهضة والحداثة والتحديث: النهضة من أجل الانتظام في التراث للارتفاع نحو الحداثة، والحداثة قصد بناء تراث وعصر تدوين جديد، والتحديث ابتغاء مواكبة الحداثة باستمرار[2].

إجمالًا، القصد من التأصيل الثقافي للمفاهيم الحداثية هو إصلاح العقل، لكن لا العقل في حد ذاته، ولا «عقل التدوين» في حيزه الزماني الوسطوي، ولكن إصلاح الفكر العربي المعاصر بمراجعة أسسه وسلطاته المعرفية، تمهيدًا لتأسيس نهضة جديدة على أنقاض النهضة الأولى، نهضة القرن التاسع عشر، وذلك من أجل إصلاح الواقع السياسي العربي الراهن بإعادة الحياة إليه، الأمر الذي سينعكس بدوره على تطوير العقل نفسه[3].

ومع أن مشروع الجابري يتعلق بإصلاح العقل العربي فإن هذا الإصلاح لن يتجه إلى إحداث ثورة في الفلسفة العربية بحثًا عن نقطة انطلاق جديدة، وإنما عن طريق إصلاح إبستمولوجي من حيث هو أيديولوجي. ويظهر هذا

---

(1) عن رفضه للنقد اللاهوتي (الكلامي) ودعوته للاجتهاد في الشريعة يقول: «إذن، أنا لا أرى إمكانية قيام نقد لاهوتي معاصر في ميدان الدين الإسلامي. وما هو مطلوب هو إعادة بناء الاجتهاد في الشريعة على أساس من تأصيل جديد للأصول. وإذن فما نحن في حاجة إليه ليس اللاهوت ونقده، بل نحن في حاجة إلى تفكير أصولي تشريعي جديد. وأعتقد أن نقد العقل العربي كما مارستُه من الزاوية الإبستمولوجية يخدم هذا الهدف»، مواقف، العدد 26، ص 83؛ عن محاذير النقد اللاهوتي، انظر أيضا **التراث والحداثة**، ص 259-260.

(2) عن تلازم النهضة والحداثة والتحديث، انظر **مواقف**، العدد 26، ص 90-91.

(3) عن غايته من النقد يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»، **تكوين**، 7-8.

جليًّا في شعار الإصلاح الذي هو «**صنع ما ينبغي أن يكون**» على أساس «**معرفة صحيحة لما كان**»، بدفع الفكر العربي نحو العقلنة وتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول فيه وتفريغه من بطانته الانفعالية[1]. والتحليل النقدي لأسباب توتر الذات الناجم عن تصادم السلطتين المرجعيتين للأصالة والمعاصرة هو الذي «سيزيل عنها تلك البطانة الانفعالية اللاعقلانية التي ترافقها، ويفتح الطريق لتجاوزها»[2].

لكنّ هناك شروطًا أخرى سياسية وثقافية لإنجاز مهمة العقلنة وتقدم الفكر العربي، من بينها تحقيق الوحدة السياسية الأفقية، وتحقيق التزامن الثقافي بين أجزاء «الوطن العربي» المتباينة في انتماءاتها الزمنية، وبين زمن العرب ككل وزمن العالم الحديث. ولن تنجح هذه الوحدات السياسية والزمنية الأفقية إلا بوحدة زمنية عمودية مع التراث العربي الإسلامي بعد أن يتمّ انتقاده[3]. لكن لا الوحدة الموروثة من عصر التدوين، وربما منذ زمن الجاهلية، التي ينبغي فضح عيوبها، بل وحدة جديدة أفضل وأمتن تمنح الذات العربية فرصة الانفتاح على الحداثة[4]. وسبيل إصلاح تلك العيوب هو تجديد عقد التحالف بين عقل البيان وعقل البرهان، عقل البرهان كما تجلى في العقلانية الأندلسية، التي تتميز بطابعها النقدي.

إن جعل إصلاح العقل والفلسفة مجرد توطئة لإصلاح السياسة، أي جعل **السياسة هي غاية الفلسفة**، وليس العكس[5]، معناه في نظرنا أن الجابري كان وفيًّا لخط الفارابي الذي وضع السياسة على رأس العلوم باعتبارها ثمرة الفلسفة، وليس لِخَطّ ابن رشد. ولعل هذا هو ما دفع

---

(1) عن الموقع الأيديولوجي الذي ينطلق منه للتصدي للاعقلانية، انظر **تكوين** ص 52.

(2) **المغرب المعاصر**، ص 43.

(3) انظر **تكوين**، ص 52.

(4) عن استراتيجية إبراز عيوب الوحدة العربية القديمة من أجل وحدة جديدة، انظر المصدر نفسه، ص 53.

(5) يستهل كتاب **تكوين العقل العربي** بالتساؤل «وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟»، المصدر نفسه، ص 5.

صاحب نقد العقل العربي لأن يضع السياسة في قلب الثقافة العربية، في مقابل العلم الذي جعله في مركز الثقافتين اليونانية والأوروبية[1]. والحال أن السياسة، بمعناها القوي، وهو حكم الشعب بالشعب عبر مؤسسات منتخبة وقوانين ومساطر متفق عليها بالتراضي في الفضاء العمومي، هي الغائب الأكبر من ساحة الثقافة العربية، وليس العلم. أما الحداثة الأوروبية فقد لعب فيها الانقلاب الذي حصل في تصور الغرب للسياسة بفصلها عن الأخلاق وعن العقل النظري، عقل العلوم والتقنيات، دورًا حاسمًا.

لكن من جهة أخرى، نرى أن الجابري بعودته **إلى كهف التاريخ والسياسة** للقيام، وإن كان بمقدار محسوب، بتحرير المقيَّدين بالتقليد تجاه التراث والحداثة، وإضاءة الطريق أمامهم للسير قُدُمًا نحو نور العقل، يكون قد أخذ بعين الاعتبار التحذير الذي أطلقه أفلاطون بصدد الفلاسفة الذين تحرروا من قيودهم وخرجوا من كهف الجهل «ووصلوا إلى المكانة العليا وهي رؤية الخير، أسمى موضوعات المعرفة»: «أن يظلوا في عليائهم ويأبوا العودة إلى سجنائنا، أو الاشتراك في أعمالهم ومشاركتهم فيما ينالونه من الجزاء، مهما عظمت قيمته أو تضاءلت»[2]. وهو بالتزامه السياسي هذا، لا يُخفِي نزعته **النهضوية الجديدة**، التي حملته على نقد العقل والخطاب العربي معًا، من أجل استعادة عقلانية البرهان النقدية، لكن لا انتصارًا للعقلانية البرهانية في ذاتها، بل من أجل توظيفها **لإخراج الأمة من أزمتها**[3]. ذلك أن **هدفه الاستراتيجي** لم يكن النقد من أجل النقد، ولا حتى إعادة بناء الفكر والثقافة العربية، وتأصيل الأصول في كل مجال من

---

(1) عن مركزية السياسة في التجربة الثقافية العربية، انظر المصدر نفسه، ص 346.

(2) **أفلاطون**، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص (519) 425.

(3) عن الفرق بين التشبث بالماضي والانتظام فيه يقول: «والهدف من هذا الرجوع ليس التثبت عند نقطة في الماضي ولا الجمود فيها، بل الهدف هو الانتظام فيها من أجل مواصله المسيرة من جديد في الاتجاه الذي يمد المستقبل الآتي بسند من المستقبل الماضي: أعني المستقبل الذي كان مشروعًا للتقدم في الماضي قبل أن تجهضه الانحرافات والجمود والانكسارات»، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص 54.

مجالات التراث الثقافي العربية الإسلامية، في العقيدة والشريعة والفلسفة، بل كان هدفه **إعادة بناء الأمة** في إطار من الوحدة والديمقراطية والعقلانية باستعمال تلك الأصول المستصلحة[1]. وإعادة بناء الأمة، أي القيام بالإصلاح السياسي، ينبغي أن يكون شاملًا يعمّ الشكل والمضمون، هياكل السلطة ومؤسساتها، عقلية وسلوك الجماعات والأفراد[2]، وكل ذلك في اتجاه إقرار عدالة اجتماعية تضمن الحقوق الأساسية في الشغل والصحة والتعليم الخ[3]. كما يقتضي الإصلاح السياسي وضع حد للنفوذ الإمبريالي الذي يطالبنا بالإصلاح حفاظًا على مصالحه القومية، وللاستبداد الداخلي الذي يرفع شعار الإصلاح ذودًا على مصالح فئاته الحاكمة[4]. وبهذا يكون الجابري قد **تموقع في الحاضر** لا في الماضي، أي أنه سعى إلى فهم زمانه من حيث هو زمان أزمة تقتضي الخروج منها **بتغيير الواقع السياسي وإصلاحه عن طريق إصلاح الواقع العقلي وتغييره.**

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الجابري كان يستلهم النموذج السياسي الرشدي الذي تنتشر فيه معالم التطور والأمل، مع تعديله بما يتفق والطموح الديمقراطي والعقلاني للزمن الحاضر، في مقابل رفضه للنموذج الخلدوني ذي النظرة الحتمية والتشاؤمية، نموذج «الإنشاء الجديد» القائم

---

(1) **مواقف** رقم 26، ص 64؛ ويقول في مكان آخر: «إننا لا نمارس نقدًا حياديًا بل نمارس نوعًا من النقد الذاتي بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعًا من الموضوعات»، الجابري، م.ع.، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص 283.

(2) عن شمولية الإصلاح يقول: «الإصلاح كما يتطلبه الوضع العربي اليوم ليس مجرد هياكل ومؤسسات، بل هو أيضًا، وفي الدرجة الأولى، سلوك وعقلية»، **نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 239.

(3) عن تفريقه بين محتوى الشكل (المؤسسات...) ومحتوى المضمون (العدالة) في الإصلاح الديمقراطي، انظر المصدر نفسه، ص 240.

(4) عن ضرورة التحرر من الخارج والداخل معًا في قضية الإصلاح، أي عن الإمبريالية والاستبداد، انظر المصدر نفسه، ص 234.

على انقلاب الوجود السياسي انقلاب الوجود إلى عدم[1]. بل إنه ذهب أبعد من ذلك قائلًا «فإذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا في التماس الجواب لسؤالنا الأول: «من أين؟»، فإن الجواب عن سؤالنا الثاني «إلى أين؟» يتطلب مغادرة أفقهما والارتباط بأفق الحداثة وإنجازاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية»[2]، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أننا اليوم نعيش أمورًا كانت غائبة عن أفق ابن خلدون وابن رشد معًا[3].

قصارى القول، لمّا كان مرض العقل والواقع العربيين شاملًا وعميقًا، فقد اقتضى وصفة استشفائية شاملة هي عبارة عن ترياق شبيه بما كان يسميه قدماء الأطباء «بالسكنجبين» (وهو مركب من الحلو والحامض، أو من العسل والخل)، أي خليط من الأيديولوجية والمعرفة، من التراث والحداثة، من الماضي والمستقل.

خاتمة

سؤال الجابري هو سؤال الحداثة. لكنه لمّا نظر إليها من زاوية الهوية، اعتبر الحداثة هوية العقل الغربي منذ بشائرها الأولى عند اليونان، بينما اكتفى باعتبار الثقافة أو التراث هويةً للعقل العربي منذ الجاهلية إلى الآن! من هنا نفهم لماذا عاد الجابري سريعًا إلى التراث للإجابة عن سؤاله، باحثًا في منسياته عن عوائقه الذاتية التي حالت دون تطوره تطورًا داخليًّا نحو حداثة. فاستغرقه التراث إلى حد بتنا نعتقد بأنه كاد أن ينسى الحداثة التي كانت محركه وغايته.

كانت استراتيجية التقسيم والاختلاف وسيلته المفضَّلة لدراسة التراث،

---

(1) عن انتصاره للنموذج الرشدي ضدًا على المشروع الخلدوني في مجال الديمقراطية، انظر، المصدر نفسه، ص 224؛ عن الطابع العدمي لرؤية ابن خلدون للتغيير، انظر المصدر نفسه ص 226-227.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 231؛ حول ضرورة الأخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع المعاصر أثناء الاقتداء بالنموذج الرشدي، انظر المصدر نفسه، ص 231-232.

والبحث عن طبيعة «العقل العربي». فتحول هذا الأخير بين يديه إلى ثلاثة عقول: عقل مستقل ومكتفٍ بنفسه نشأ من الإمكانيات الذاتية للثقافة العربية، وهو العقل البياني؛ وعقل ثانٍ كان ثمرة احتكاكه بالغنوصية والعلوم الباطنية، وهو عقل العرفان؛ وعقل ثالث كان وليد تفاعله بعلوم وفلسفات اليونان المنتشرة في مناطق نفوذهم الثقافي. وفي مضمار بحثه عن آليات وعيوب هذه العقول أو الأنظمة الفكرية الثلاثة، اكتشف أن لكل عقل مجموعة عيوب جوهرية أقعدته عن التحول والتطور منذ بدايته الأولى. فالعقل البياني في نظر الجابري نشأ مكتملًا نهائيًّا منذ مرحلته الجنينية، مما جعله غير قابل للقيام بطفرات تجدد مضامينه وآلياته ورؤاه. والعقل العرفاني نشأ منذ البداية عاجزًا عن رؤية الأشياء كما هي في حيثياتها الطبيعية، فظل يدور فيما يشبه الشعوذة والسحر علّه يظفر بأسرارها ما بعد الطبيعية بطرق لاعقلانية. أما آفة العقل البرهاني فهي أنه ظل سجين النص اليوناني، فلم يتخطَّ منطقة شرح منتوج العقل اليوناني.

ومع ذلك، فقد سعى، انطلاقًا من هذه اللوحة القاتمة، إلى بناء جسر بين عقلين يختلفان جوهريًّا في نظره، هما العقل العربي والعقل الحداثي. وهذا معناه أنه بعد أن انتهى من تحليله للعقل العربي من خلال مقولات الفعل والزمن والجوهر إلى الإقرار باختلافه الماهوي عن العقل اليوناني الممتد بذاته إلى الحداثة، وجد نفسه مضطرًا إلى النظر إليه من جديد من خلال مقولة الإضافة والعلاقة مع العقل الغربي عساه أن يحدث مناسبة بينهما تسمح للأول أن ينتقل إلى الثاني، ولهذا الأخير أن يتلاءم مع الأول. غير أنه لمّا كانت الإضافة تعني التبعية، فقد اضطر من جديد إلى رفع شعار آخر في هذه المرحلة من التحليل هو المطالبة باستقلال العقل العربي المعاصر، الذي صار يسمى عنده خطابًا، عن كل من العقلين، العربي، عقل التدوين، والغربي، عقل الحداثة. وقد كان محركه للقيام بكل هذه الدورة الكبيرة والدرامية إيجاد مشروعية ما تبرّر اندماج الخطاب العربي المعاصر في مسلسل الحداثة.

كانت إجابته عن سؤال الحداثة يختلط فيها الانفصال بالاتصال،

الاستمرارية بالقطيعة، قطع الجسور بإعادة بنائها من جديد، كانت إجابته تجمع بين الاختلاف الماهوي والاختلاف الإضافي، بين المطالبة بالاستقلال التاريخي عن العقل العربي والعقل الغربي والتبعية لهما، إما من جهة الحصانة والكرامة أو من جهة الحداثة والتحديث. إذن كانت كل الطرق تؤدي إلى الحداثة، وإن تعارضت مسالكها، بشرط أن نكون مسلحين بخرائط للطرق، وببوصلة تتجه بنا إلى الوعي بالحق في الحداثة.

* * *

كان الجابري يَعرف جيدًا بأن المفكر الحقيقي هو من يطلب الوقوف على الحق لا الإيقاع في الشكوك، ومع ذلك وجد نفسه، جرّاء التزامه بالقراءة النقدية، مدفوعًا إلى تغليب إرادة الإيقاع في الشك على إصابة الحق. والسبب في ذلك هو شعوره بالقنوط إزاء طول زمن الأزمة واستفحال أعراضها وآفاتها مما يحول كل مرة دون انفراج الذات على الحداثة. ولا يمكن تحقيق انفراج الأزمة عبر الحداثة إلا بالعقل العربي بعد إعادة ترميمه وترتيب عناصره من جهة، وبالعقل الحداثي بعد إحداث المناسبة بينه وبين العقل العربي من جهة ثانية. وهذا يدل على أن الحداثة، التي كان يتطلع إليها، لم تكن هي الحداثة بما هي حداثة، الحداثة العامة الكلية، وإنما هي «الحداثة المعرَّبة»، أي حداثة محلية تتحرك بعقلين مختلفين! فهل حقًّا تستطيع حداثة ما أن تتحرك بعقلين حتى لو بلغا درجة عليا من المناسبة والانسجام؟

إن طرح مثل هذا السؤال معناه أن الهوية التي أعاد الجابري تركيبها كانت متوترة منذ البداية، اللهم إلا إذا تصورنا أن العلاقة بين التراث والحداثة هي علاقة فاعل بمنفعل، أو قوة بفعل، أو مادة بصورة، أي إلا إن قبلنا تبعية أحد طرفي المعادلة للطرف الآخر المقابل له. وعندئذ سيكون لا بد من التسليم بأن «العقل العربي» هو مجرد «إمكان منفعل» ينتظر فعلًا وفاعلًا من خارج هو «العقل الأوروبي»، يُخرجه من القوة إلى الفعل. وفي هذه الحالة، وبالرغم من المقاومة الشديدة التي أبداها الجابري لشتى ضروب الاستلاب إزاء الحداثة الغربية، يكون أخيرًا قد استسلم قانعًا

بحصول العقل العربي على حيز خاص به ضمن فضاء الحداثة، التي لم تتخلَّ أبدًا عن أن تكون حَدَثانًا كليًّا يجرف في طريقه كل الثقافات المجاورة له والبعيدة عنه.

وكان على الجابري أن يتحرك بين ثلاثة أزمنة أو عصور تدوين متباينة، من أجل إثبات الحق في الحداثة: عصر التدوين الأول الذي كان نقطة الارتكاز الأصلية التي انطلق منها محاولًا تجاوزها، وعصر التدوين الثاني الذي جرى الشروع فيه في حقبة النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، والذي كان، في حقيقة الأمر، عبارة عن استمرار وتكرار لعصر التدوين الأول مع بعض الزيادة والنقصان؛ أما عصر التدوين الثالث فهو ما زال قيد التحضير في برزخ الأمل.

كان صاحب **نقد العقل العربي** مشدودًا على الدوام إلى الحداثة باعتبارها أفقًا أعلى يرنو إليه، لكن لا الحداثة بما هي حداثة، وإنما الحداثة المشوبة بالتراث، حداثةُ ذاتٍ أصيلة تعيد بناء نفسها باستلهام الحداثة استعدادًا للانتقال إليها. إن الجمع بين ضرورة استيعاب النهضة وضرورة القطع معها يعني بأن الأفق الأعلى الذي تكلمنا عنه لا ينفك يوجد على التخوم بين الحداثة والتقليد، بين الآخر والذات. فهو، وإن كان لا يجادل في أن الآخر هو صاحب الحداثة، أي أنها أصلًا منتوج غربي، فإنه كان يؤمن بإمكانية المشاركة فيها بشرط أن نكون فعّالين فيها، مساهمين في تطويرها. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا إذا استطعنا أن نتمثل تراثنا دون أن يستولي علينا، وأن نتمثَّل الحداثة دون أن تستغرقنا، بأن نجعل التراث يمتد بجوانبه الإيجابية في الحداثة فعلًا وتفاعلًا مع الحرص على عدم السقوط في الاعتقاد أن التراث هو الحداثة نفسها.

ومع ذلك هناك أكثر من علامة عن استحالة الحداثة في أفق الجابري. فالتصريح أكثر من مرة بأن ماهية العقل العربي مناقضة لماهية العقل الحداثي، يجعل من المستحيل تحديث العقل العربي، أي انقلاب ماهيته الأصلية إلى ماهية العقل الغربي؛ والإقرار بأن زمن العقل العربي مناقض لزمن العقل الحداثي، لأنه زمن ساكن في مقابل الزمن المتحرك للعقل

الغربي، لا يمكنه إلا أن يبعث على اليأس من أمل الالتحاق بزمن الحداثة؛ كما أن تصور حركة العقل الغربي على أنها حركة تلاحق للصور المختلفة على المادة الواحدة نفسها، بينما حركة العقل العربي لا تقبل النمو ولا التطور، لأنه لا توسط فيها بين الوجود والعدم، لا يمكن لهذا التصور إلا أن يؤدي إلى القنوط. هكذا يبدو وكأن الجابري يسقط في المحاذير التي طالما نبّه إليها، كاللاتاريخية والنزعة الماهوية التي تغلق الباب أمام الصيرورة والأمل، بالرغم من أنه عنْوَن كتابه المؤسِّس لنظريته في نقد العقل العربي بالتكوين، وبالرغم من أن أقوى حجة رفعها في وجه مناهج خصومه من كل الملل، هي حجة اللاتاريخية.

على غرار ابن سينا، الذي وعدنا بأن فلسفته الحقيقية ينبغي أن تُلتَمس «حكمته المشرقية»، بشّرنا الجابري في ثنايا متنه «بالحكمة المغربية»، أي بفلسفة عقلانية نقدية، بوصفها مخرجًا لتخبّط الفكر العربي المعاصر. لكن هل أوفى بوعده، أم أخلفه مثلما فعل ابن سينا، فلم يترك لنا سوى نتف من «الحكمة المغربية» الموعودة؟ يبدو بأنه على الرغم من أن الهمّ الذي هيمن على مشروع الجابري هو همّ عربي، حيث كان يفكر من أجل ما اسماه «الوطن العربي» الواحد، وليس لصالح بلد دون آخر أو لمنطقة دون أخرى، فقد أبَى إلا أن يفكر في إعادة بناء الذات العربية انطلاقًا من رؤية مغربية، أي أنه حرص، «انتقامًا» من ابن سينا وانتصارًا لابن باجة وابن رشد، على تقديم «حكمة مغربية» بديلًا «للحكمة المشرقية». فما هي معالم ومهام هذه «الحكمة المغربية»؟

من مَعالمها أو مهامّها التخلص من عبء طرح السؤال نفسه والإجابة عنه بالجواب نفسه دون أن يحصل تقدم يُذكَر؛ ومن مهامّها تجاوزُ التقابلات الثنائية التي أنهكت العقل العربي دون نتيجة، كتقابل الحداثة مع الأصالة، والعروبة مع الإسلام، والدولة مع الدين، الخ. ويستدل بتجربة «السلفية المغربية» ليبيّن كيف أنه يمكن الجمْع بين هذه الثنائيات، أو العمل على تجاوزهما إلى قيمة ثالثة تضمن حق كل منهما. والعمل على تأسيس لعقلانية نسقية ونقدية تشكل جسرًا للاتصال مع عقلانية الحداثة، من معالم

«الحكمة المغربية». كما يمكن اعتبار النقد المزدوج لكل من التراث والحداثة، الذات والآخر، العقل العربي والعقل الغربي، أحد مَعالم «الحكمة المغربية»، وهو نقد متعالٍ لأنه يعطي الأسبقية للذات على الموضوع متجاوزة بذلك التقابل التقليدي بينهما. ومن معالمها أيضًا أن نقد الذات للموضوع، سواء كان تراثًا أو حداثة، لا ينفي الانتظام فيه، لأن هذا الانتظام النقدي هو الذي يسمح بالاتصال بين التراث والحداثة ودفعهما معًا إلى تركيب جديد. بهذا النحو صارت الذات عند الجابري معيارًا للموضوع سواء بالنسبة للتراث أو الحداثة، بفضل طاقتها النقدية التي تجدد وجه كل شيء قابل للحياة صادفته أمامها، وتقصي أي شيء انتهت صلاحيته. وأثناء تغيير الذات للموضوع بترميمه وإصلاحه أو وضع بعضه بين قوسين، تتغير الذات بدورها بتغييرها للموضوع، وكأن هذا الأخير صار هو الذات نفسها. ومما يكرس هذه النظرة الوحدوية أن الذات ليست شيئًا آخر سوى العقل الذي يسري في الكون جميعه.

إجمالًا، يمكن وصف فكر الجابري «الفلسفي» بعامة، بأنه كان، من جهة، فكرًا نقديًا، بما يعنيه النقد من تاريخية ونسبية ومناهضة للتبعية والتقليد سواء إزاء التراث أو الحداثة؛ وكان، من جهة ثانية، فكرًا عقلانيًا نظرة ومنهجًا؛ وكان، من جهة ثالثة، يضع الاستقلال التاريخي عن الآخر التراثي والآخر الغربي معًا غاية لنقده للعقل العربي، بوصفه أحد الشروط الذاتية لكل قفزة نحو المستقبل. غير أن عقلانيته تبقى محلية، لأنها ترفض الاندراج تحت العقلانية اليونانية الأوروبية، مما يجعل عقلانيته بعيدة عن عقلانية عصر الأنوار المؤمنة بوحدة العقل وكليته.

لكن السؤال الذي ما فتئ ظله يلاحقنا طيلة هذه الدراسة هو هل كان الجابري يُعنَى حقًا بإضفاء بُعد فلسفي على خطابه، أم أنه كان مصرًا على أن ينأى بنفسه عن الفلسفة قدر الإمكان، كيما يصل بخطابه إلى أكبر قدر من الناس، إلى الجمهور العريض من أجل تغييره، بدل أن يبقى قوله حبيس أقبية الجامعة بين المختصين من الفلاسفة والمثقفين؟ واضح أن الجابري لم يكن ينشد من وراء خطابه التنظير من أجل التنظير، النقد من

أجل النقد، بل كان يفكك ويركّب من أجل إصلاح واقع منهَك بالأزمة جَرّاء انقسامه على نفسه بسبب الأسئلة الزائفة والأجوبة الضالة. لم تكن تعنيه مهمة إصلاح الفلسفة، بل إصلاح الأيديولوجيا والإبستمولوجيا، أي إصلاح أداة التفكير والتغيير السياسي والثقافي على أسس سليمة وفعالة. وليس معنى هذا أنه كان يكِنّ عداءً سافرًا تجاه الفلسفة، وإن كان، بمناسبة تأريخه للفلسفة العربية الإسلامية، أبدى استخفافًا كبيرًا ببعدها الحكمي والمعرفي، في مقابل إشادته برسالتها السياسة والأيديولوجية التي حصرها في الدفاع عن العقلانية ضدًّا على التقليد واللاعقلانية. وحتى حينما حلل وانتقد العقل العربي، فإنه فعل ذلك بأدوات غير فلسفية ولغايات غير فلسفية، وكأنه كان يردد أصداء فكرة نهاية الفلسفة. وبالفعل فقد عمل بكل جهده لإذابة القول الفلسفي في القول الأيديولوجي والإبستمولوجي، فلم يعد لها عنده موقع خاص بها. والحال أن حصر الفلسفة في القيام بالمهام السياسية والأيديولوجية يحوّلها إلى مجرد خادمة مسخَّرة لهاتين السلطتين، إلى مجرد «علم كلام». إذ لمّا كانت عملية إصلاح العقل العربي لديه غارقة في السياسة، ومَوجَّهَة بها سواء في الماضي أو الحاضر، وكانت السياسة هي فن مراعاة ميزان القوى الذي يتغير باستمرار، فقد كان الجابري مضطرًّا في كل لحظة تاريخية فاصلة إلى تقديم تنازلات لخصوم العقل انتهت بالدعوة أخيرًا إلى بناء الكتلة التاريخية لفرض التغيير الديمقراطي.

عندما يضع المرء نفسه في نقطة من الماضي وينظر من خلالها إلى الحاضر، فإنه غالبًا ما لا يستطيع الإفلات منه لأنه يشكل نسقًا متماسكًا لا يترك منفذًا للتملص منه. لكن الجابري استطاع أن يفلت منه، لأن رجوعه إلى التراث كان إجرائيًا، أي من أجل توظيفه في تغيير الحاضر إعدادًا للانفتاح على المستقبل. لقد وضع الجابري نفسه في نقطة من الحاضر لينظر إلى الماضي، حتى إذا نظر إلى الحاضر من نقطة في الماضي لم يشعر بغربة إزاءه.

فكر الجابري:
إشكالاته وإشكالياته

محمد وقيدي

نرى أن قوة أي نسق فكري بالنسبة لتاريخ الأفكار بصفة عامة، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصّة، تكمن في قدرة مفاهيمه وأطروحاته على اختراق الزمن وعلى الحياة من جديد داخل أنساق فكرية جديدة قد تكون مختلفة في تكوينها وغاياتها. وحين نتابع متن المؤلفات التي تركها الجابري، التي تناولت موضوعات متعددة وإشكالات مختلفة على صعيد الفكر والمجتمع والتاريخ، نعثر على مثل هذه المفاهيم والأطروحات التي نراها قادرة على الاستمرار في الحياة ضمن تاريخ الأفكار بصفة عامة. وقد تنوعت تلك الأطروحات والأفكار في مؤلفات الجابري. ونحاول هنا رصدها بحسب ميادينها والمؤلفات التي ظهرت فيها.

تقتضي معرفتنا بجملة الإشكالات التي تناولها الجابري بالدرس، وبمجموع الإشكاليات التي صاغها لدراسة إشكالياته، قراءة المتن الذي تركه والبحث في التقاطعات بداخله على الصعيد الموضوعاتي والمنهجي، بالنظر إلى تنوع الكتابات في ذلك المتن من حيث الموضوعات المدروسة. ويكون من المطلوب كذلك أن يأخذ دارس الجابري بعين الاعتبار المادة الغزيرة التي قرأها لكي تكون موضوعًا لأبحاثه، علمًا بأن هذه المادة ترجع أساسًا إلى التراث الإسلامي بكل علومه وفروعه، كما ترجع إلى قراءات في الفكر الفلسفي الأوروبي للبحث عن المفاهيم التي تشكل منها منهج الدراسة. بتعبير آخر، تتطلب دراسة المتن الذي تركه الجابري للفكر العربي والإسلامي المعاصر اطلاعًا واسعًا على ما كتبه هو في مختلف

المجالات التي لامسها بتفكيره، ثم التراث الذي فكر فيه، ومصادر المنهج الذي استخدمه.

حيث تعددت وتنوعت الإشكالات التي كانت موضوعًا للبحث لدى الجابري، فإن إشكالياته تعددت بدورها باختلاف الموضوعات المتناولة بالدرس، كما تنوعت المفاهيم المستخدمة كعنصر من المنهج الذي اقترحه واتبعه في دراسة القضايا التي تناولها. يبقى السؤال مطروحًا، مع ذلك، عن وحدة تلك الإشكاليات المعتمدة لدى الجابري، وهو بدوره موضوع لدراسة عامة ممكنة. وسنقف في حدود هذه الدراسة عند البحث في تحديد أهم المحاور التي شملها تفكير الجابري وفي التوجهات الفكرية التي سار فيها تفكيره.

1) قضى الجابري سنوات من عمله التعليمي أستاذًا للفلسفة في التعليم الثانوي، قبل الانتقال إلى التدريس بالتعليم العالي بعد ذلك. وقد كان للمهمة التدريسية حظها من مؤلفات الجابري وأطروحاته التربوية والفكرية. فحيث ظهرت الحاجة إلى التأليف المدرسي الموافق لبرامج الفلسفة في المغرب، بادر الجابري بالتعاون مع زميلين له هما الأستاذان أحمد السطاتي ومصطفى العمري إلى إصدار كتاب: دروس في الفلسفة[1]. وكان لهذا الكتاب أثر لا يمكن نكرانه على التعليم الفلسفي، كما أنه لبّى الحاجة بعد تعميم تدريس الفلسفة باللغة العربية في كل الأقسام الثانوية. نسجل، إضافة إلى ذلك، احتفاظ الجابري بالإيمان بأهمية هذا الكتاب بدليل مبادرته قبل وفاته بزمن قصير إلى إصدار طبعة خاصة بمساهمته فيه بعد أكثر من ثلاثين عامًا على صدور طبعته الأولى، وبعد أن توقف العمل بالكتاب مدة تزيد الآن عن عقدين من الزمن. نرى الآن، ونحن على بعد عقود من

(1) عن غياب الوعي بأهمية الديمقراطية من تفكير ابن رشد وابن خلدون، انظر نفسه، ص 231.

(2) محمد عابد الجابري، مصطفى العمري، وأحمد السطاتي، **دروس في الفلسفة**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1966. وقد صدرت طبعات أخرى من الكتاب بتعديلات تلائم تلك التي حدثت في مقررات مادة الفلسفة بالتعليم الثانوي.

ظهور ذلك الكتاب المدرسي، أن قيمته لا تقف عند الحدود التربوية، إذ كان يعكس لدى مؤلفيه ميلهم منذ ذلك الوقت إلى وضع برامج ومؤلفات مدرسية تكون الغاية منها تكوين التلميذ عبر مده بمعارف تراثية، من جهة، وإطلاعه، من جهة أخرى، على معطيات تعود إلى الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع. وبالنسبة للجابري الذي أعاد طبع الأجزاء التي كان قد ساهم بها، فإن هذا الكتاب يعكس البدايات المبكرة للاتجاه العقلاني عند هذا المفكر[1].

لم يغب هاجس توصيل المعرفة عن الجابري عندما التحق بالتعليم العالي، علمًا بأنه قام بتدريس مواد من الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع كلما طلب منه ذلك سدًّا لفراغ ناجم عن نقص في الأطر الجامعية. وكانت الإبستمولوجيا من بين المواد التي درسها الجابري وعمل على التأليف في موضوعها حيث صدر له كتاب من جزأين عنوانه: **مدخل إلى فلسفة العلوم**، حيث كان الجزء الأول مخصصًا للبحث في **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة**، بينما خصص المؤلف الجزء الثاني للبحث في **المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي**[2]. نحكم على هذا الكتاب في البداية بأنه كتاب غايته توصيل المعرفة، وهو ما يعني الإشارة إلى قيمته التربوية. غير أنه لا بدّ من الإشارة كذلك إلى القيمة المعرفية لهذا الكتاب بالنسبة لتطور فكر الجابري نفسه، وخاصة في الجانب المتعلق بالمنهج الذي اقترحه الجابري لدراسة التراث. مارس الجابري في هذه المرحلة مهمة تكوين الطلبة وتوصيل المعرفة إليهم، لكن فكره هو ذاته كان يتكون بنفس العملية. ففي هذه المرحلة تعرف الجابري على رواد الاتجاه العقلاني في الإبستمولوجيا المعاصرة، وفي مقدمتهم غاستون باشلار الذي سيأخذ عنه بعض مفاهيمه لتطبيقها في دراسة التراث، علمًا

(1) عاد الجابري فأصدر سنة 2009 طبعة خاصة من الكتاب السالف الذكر تحت عنوان من **دروس الفلسفة**، مقتصرًا على مساهماته في ذلك الكتاب

(2) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص في الإبستمولوجيا المعاصرة**. دار النشر المغربية 1976.

بأن تفكير الجابري المنهجي لم يخلُ من تأثير عقلانيين آخرين منهم على الخصوص ليون برانشفيك وروبير بلانشي ثم بياجي.

2) قادت المهمة التدريسية الجابري، من جهة أخرى،إلى الاهتمام بمشكل التعليم بصفة عامة، فألف كتابه: أضواء على مشكل التعليم في المغرب[1]. وقد اجتهد الجابري في هذا الكتاب في دراسة مشكلات التعليم في ترابطها وتبادلها التأثيري، من جهة، ثم في تطورها التاريخي والبحث عن جذورها منذ نشأة النظام التربوي الحالي في الفترة الاستعمارية. كما ظهر له بعد ذلك كتابه: **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**[2]. وقد مزج الجابري في هذا الكتاب بين دراسة المشكلات التربوية والمشكلات الفكرية مبرزًا ترابطها، فساهم بذلك في توطيد المنهج الذي يدرس تلك المشاكل في كليتها وديناميتها في الوقت ذاته. ويبدو المنهج الذي اتبعه الجابري في هذا الكتاب غير غريب عن المنهج العام الذي اقترحه لاحقًا في دراسة قضايا الفكر الإسلامي بصفة عامة.

3) الصنف الثالث من المؤلفات أصدره الجابري في مرحلة التدريس الجامعي التي دامت من سنة 1967 إلى سنة 2001. والكتب الصادرة في هذه المرحلة تتجاوز التأليف المدرسي ذا الغاية التربوية لتكون مؤلفات تتضمن أطروحات فكرية شخصية كانت موضوعًا لجدال مستمر داخل المغرب وخارجه، وخاصة في البلدان العربية الأخرى.

تعلقت كتابات الجابري في هذه المرحلة بدراسة التراث الإسلامي، وبالبحث في تاريخ الأفكار والأيديولوجيات ضمن هذا التراث.

نقف في مرحلة أولى عند كتابين هما: **العصبية والدولة، معالم نظرية**

---

(1) محمد عابد الجابري، **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب**، دار النشر المغربية1973.

(2) محمد عابد الجابري، **رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**، دار النشر المغربية1977.

خلدونية في التاريخ الإسلامي[1]، ثم كتاب «**نحن والتراث**»، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي[2]. في هذين الكتابين صدرت عن الجابري أطروحات تتعلق بفهم التراث والتأريخ له، وهي أطروحات كانت موضوعًا للنقاش بين الكاتب وعدد من الباحثين الذين اهتموا بالموضوع نفسه. انطلق الجابري في كتابه عن العصبية والدولة من أطروحة مضمونها أن فهم نظرية ابن خلدون عن العصبية وعن التاريخ الإسلامي تقتضي الابتعاد عن أمرين: فلكي نفهم ابن خلدون في حقيقته، أي كما هو، ينبغي الابتعاد عن تلك الإسقاطات الأيديولوجية التي وجدت لديه كل النظريات الحديثة وجعلته سبّاقًا إليها. كما أنه لا بد، من جهة أخرى، من تجاوز كل نظرة تجزيئية لابن خلدون ومن إدراك فكره في كليته وفهم كل قضية قال بها في ضوء هذا الكل أي بفضل النظر إليها في ضوء ارتباطها بتحليل ابن خلدون لقضايا أخرى. أصبحت هذه الفكرة عنصرًا من منهج عام لفهم التراث الفلسفي اقترحه الجابري، وهو ما سيعبر عنه لاحقًا بالتحليل البنيوي والتاريخي للتراث، علمًا بأنه لم يكن الوحيد الذي اقترح مثل هذا المنهج.

تكون وقفتنا أكثر فائدة في فهم الجابري مع كتابه «**نحن والتراث**». فهذا الكتاب يتضمن أطروحات كثيرة وأساسية هي التي أثارت النقاش معه من مفكرين من مختلف البلاد العربية والإسلامية، بل وحتى خارج هذا النطاق.

الأطروحة الأولى هي قول الجابري بقراءة جديدة للتراث تجعله معاصرًا لذاته بقراءته في شروطه المعرفية والتاريخية، وجعله من جهة أخرى معاصرًا لنا بقراءته في ضوء أسئلتنا الراهنة. وتعني هذه القراءة المزدوجة للتراث أن علينا أن نفصل التراث عنا، أولًا، لكي نصله بنا بكيفية موضوعية بعد ذلك.

---

(1) محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، دار الثقافة، الدار البيضاء 1971.

(2) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، بيروت 1980.

تعلقت الأطروحة الثانية بالمنهج. وقد اقترح الجابري على الباحثين في التراث الإسلامي عامة منهجًا يدرس التراث في نفس الوقت تبعًا لمعالجة بنيوية تتناول النصوص في إطار الكل الذي تنتمي إليه، ثم تبعًا لتحليل تاريخي يربط الفكر بإطاره التاريخي، وتبعًا لطرح أيديولوجي للكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (المجتمعية السياسية) التي لعبها الفكر المعني والذي يكون المدخل الملائم للدور الذي يمكن أن يلعبه في عصرنا.

هذا هو المنهج الذي اتبعه الجابري في دراسة التراث حتى وإن كان قد حدده بصورة لاحقة على الدراسات التي استنتج منها. وبتطبيق هذا المنهج الذي خرج الجابري بعدد من الأطروحات اقترحها لأجل فهم جديد للتراث عامة، والفلسفي منه خاصة. وباتباع هذا المنهج توصل الجابري إلى عدد من النتائج ـ الأطروحات التي أثارت حولها نقاشًا بين من رأوا فيها صلاحية لفهم جديد للتراث وبين المعترضين على مستوى المنهج أو الخلاصات أو كليهما معًا. ومن الأطروحات البارزة ما يلي:

- لم لا نعتبر الفارابي بتصوره للمدينة الفاضلة رافضًا ومنتقدًا للوضع الذي كان يعيش فيه؟ ولم لا نعتبره بمثابة روسو الثقافة العربية الإسلامية؟

- ينبغي النظر إلى اللحظة الرشدية بوصفها قطيعة إبستمولوجية مع إشكالية الفلسفة الإسلامية في المشرق، وخاصة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالفلسفة؟

- لماذا لا نبرز داخل فكر ابن خلدون ـ الصراع الذي بداخله ـ بين المعقول واللامعقول؟

- لماذا نغفل إظهار الجانب الغنوصي من فلسفة ابن سينا؟ ولماذا لا نبرز بما فيه التوجه العقلاني عند ابن رشد؟

لا بد من الإشارة في النهاية إلى أن الجابري الذي جعل من الطرح الأيديولوجي عنصرًا من عناصر منهجه، وهو الطرح الذي يبحث في الفلسفات الإسلامية عن الجانب الأيديولوجي الذي يمكن استثماره في الوقت الراهن في مقابل المادة المعرفية المنتهية صلاحيتها، انتهى في النهاية إلى اختيار فلسفة ابن رشد منطلقًا لتأسيس فلسفة جديدة في هذا

العصر. فقد رأى الجابري أن القطيعة التي تحققت لابن رشد مع فلسفة ابن سينا، جعلت من فكره عقلانية واقعية. وإذا كان علينا أن نختار ما تبقى من تراثنا قابلًا لاستثماره في عصرنا، فإن عقلانية ابن رشد هي هذا الاختيار. ذلك «أن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي»[1]. هذا الاختيار لدى الجابري ذو طبيعة أيديولوجية كانت موضوع نقاش.

4) الصنف الرابع من مؤلفات الجابري هو الذي ينطلق من الفكر العربي المعاصر ليعود إلى التراث في صيغة تاريخ تراجعي. نذكر هنا كتاب **الخطاب العربي المعاصر**[2]، ثم الكتب التي صدرت بعد ذلك ضمن المشروع الواسع الذي ظهر لدى الجابري في ذلك الوقت، ونعني بذلك نقد العقل العربي، الذي صدرت فيه كتب هي: **تكوين العقل العربي**[3]، **بنية العقل العربي**[4]، **ثم العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**[5]، **والعقل الأخلاقي العربي، دراسة نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**[6] لا بد لنا من التأكيد، إضافة إلى ذلك، أنه إذا كانت فكرة نقد العقل العربي قد برزت في الكتب التي تحمل ذلك العنوان ذاته، فإن ظهورها عند الجابري وجد قبل ذلك في كتابه **نحن والتراث**. فالجابري الذي ينتقد القراءات المختلفة للتراث، ويبحث في أطروحاتها يجد أن هناك وحدة تجمعها هي الفعل العقلي المنتج لها، ولذلك فإنه ليس من الملائم الاكتفاء بنقد الأطروحات، بل نقد العقل الذي أنتجها.

---

(1) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص57.

(2) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة1982.

(3) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة 1984.

(4) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء1986.

(5) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990.

(6) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي، دراسة نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت2001.

وأكثر من ذلك، يشير الجابري إلى ضرورة البحث في تكوين العقل العربي لان مكونات العقل تساهم في تحديد طريقة التفكير[1].

تعيدنا مهمة نقد العقل العربي إلى ذلك الموقف الذي تأسست عليه فلسفة كنط في القرن الثامن عشر، حينما دعا وهو ينتقد الميتافيزيقا إلى أنه ينبغي تجاوز نقد المذاهب الميتافيزيقية لفحص العقل المنتج لها فحصًا نقديًا. وبنفس الطريقة وحيث إن كنط لم يحلّل العقل مباشرة كبنية، بل حلل أحكامه، فإن الجابري لا يحلل العقل العربي مباشرة، بل من خلال الخطاب الصادر عنه. وذلك هو التوجه الذي سار فيه كتاب **الخطاب العربي المعاصر** حيث يأتي بعد الإعلان المبدئي عن مهمة نقد العقل ليبدأها في ذلك الكتاب بنقد الخطاب الصادر عن العقل العربي من خلال الخطاب العربي في أهم تمظهراته. رأى الجابري أنه كان على الفكر العربي أن يبدأ هذه المهمة منذ مئة عام، وحيث لم يفعل ذلك، فإنه يوجد في حالة تأخر من حيث كيفية طرحه للمشكلات التي واجهها. درس الجابري الخطاب الذي أنتجه العقل العربي في أنماطه الأساسية: الخطاب النهضوي، والسياسي، ثم القومي، والفلسفي.

فكرة البداية بنقد العقل العربي محورية في فكر الجابري، وقد دام التفكير فيها حسب زمن صدور مؤلفاته التي أشارت إليها بين سنة1980 و2001. وفي ضوئها يمكن فهم كتابات أخرى للجابري، حتى وإن لم يكن فيها ذكر صريح لتلك الأطروحة.

5) صنف آخر من كتابات الجابري هو الذي يتعلق بالفكر العربي في الزمن المعاصر. ويمكن أن نعتبر كتاب الجابري **الخطاب العربي المعاصر** منطلقًا أولًا لهذه الكتب. لكن الأمر لا يبقى هنا في مستوى دراسة الخطاب من حيث طريقة التفكير في المشكلات المطروحة فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى إعادة طرح تلك القضايا ونقد النتائج التي توصل إليها الخطاب العربي

---

(1) راجع ضمن كتاب **نحن والتراث**، السالف الذكر، الفقرة الخاصة بنقد العقل العربي، الصفحة 12 وبعدها.

فيها. من هذه الكتب نذكر: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**[1]، **وجهة نظر، نحو إعادة صياغة قضايا الفكر العربي المعاصر**[2]. **التراث والحداثة**[3]. ويبدو الحاضر الفكري العربي المعاصر في هذه الكتب بمثابة الموقع المرجعي الذي ينطلق منه الجابري، إذ هو المقصود أساسًا ضمن الإشكالية العامة للجابري. وهكذا يتخذ المسار النقدي قي فكر الجابري خطوات تدل على الجدل الذي يربط حاضر الفكر العربي بماضيه. وتبعًا للمتابعة الزمنية لكتابات الجابري، فإنه ينطلق من ملاحظات منهجية تتعلق بكيفيات طرح الفكر الغربي لمسألة التراث عامة، والفلسفي منه بصفة خاصة، ليعود إلى التراث من أجل تجديد في منهج البحث فيه ومن أجل فتح الطريق أمام رؤية جديدة لذلك التراث. مسألة التراث كما يعالجها الجابري راهنة وليست ماضية. فالنقد في هذا المستوى موجه إلى الحاضر لا إلى الماضي. بعد العودة إلى التراث وظهور فكرة نقد العقل والبحث في مكوناته وأنماط التفكير فيه، يعود الجابري انطلاقًا من كتاب **الخطاب العربي المعاصر** إلى الفكر العربي الراهن فيبرز مظاهر تعثره في مجالات فعاليته المختلفة، لأن هذا الفكر لم ينتقد العقل المنتج له، فظلت تتحكم فيه نفس آليات العقل الوسيطية.الجابري رجل فكر وسياسة في الزمن المعاصر، والمشكلات التي أراد المساهمة في تحليلها هي التي تهم الفكر العربي المعاصر بما في ذلك الفهم المعاصر للتراث والموقف منه. وإذا أردنا أن نعبر عن هذا في صيغة إشكالية وجمعنا فكر الجابري عند طرحه لمجموع القضايا التي تهم الفكر والواقع العربيين المعاصرين، فإننا نرى أن نقطة الانطلاق فيها هي الحداثة، وغايتها هي البحث في السبل التي تسمح

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية1988.

(2) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**،اعتمدنا هنا على الطبعة الثانية الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية1994، ولكن الطبعة الأولى من الكتاب صدرت عام 1989.

(3) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية1988.

بالتحاق البلدان العربية بمسار الحداثة الذي يحكم العالم المعاصر. غير أن علينا أن نضيف إلى ذلك أن الجابري رأى أن الحداثة لا تتمثل في القطع مع التراث، بل في البحث في ذلك التراث عما يمكن أن يكون مفيدًا معرفيًا وأيديولوجيًا، في الوقت ذاته، بالنسبة للاختيار الحداثي.

إشكال الجابري الأساسي في كتاباته عن الفكر العربي المعاصر، من الناحية المنهجية، هو: حيث إن الخطاب العربي المعاصر في مختلف المجالات أظهر تعثر العقل المنتج لهذا الخطاب وقاد إلى نقده، فإن الجابري يعود إلى إشكالات ذلك العقل من أجل إعادة صياغتها.

6) تناول الجابري في صنف سادس من كتاباته وضعية الثقافة العربية المعاصرة، وخص هذه الوضعية بكتاب عنوانه **المسألة الثقافية**(1)، ويدرس الجابري هذه المسألة ضمن إشكالية تأخذ بعين الاعتبار التطورات التي ظهرت في زمننا لوضعية المسألة الثقافية في علاقتها بالمشكلات المجتمعية والاقتصادية والسياسية. فلم تعد المسألة الثقافية مهمشة يتم النظر إليها كما لو كانت تابعة للمظاهر الأخرى من فعاليات المجتمع، كما أنها ليست مجرد انعكاس لتلك المظاهر المجتمعية والسياسية والاقتصادية. أصبحت الظاهرة الثقافية فاعلة في حياة المجتمع في الزمن المعاصر ومجالًا من المجالات التي تعبر بها الهويات عن ذاتها، ومجالًا من مجالات الصراع بيت تلك الهويات. وقد ربط الجابري من جهة أخرى المسألة الثقافية بجملة المسائل التي تناولها مثل مسألة التراث والهوية والحداثة، كما برز من خلال تناوله لها اتجاهه الفكري، وخاصة ميله إلى طرح المشكلات المدروسة من وجهة نظر قومية عربية.وساهم بذلك في التفكير في هذه المسألة المطروحة على السياسات في المجتمعات العربية، علمًا بأن الجابري ينطلق في ذلك من البحث في علاقة المسألة الثقافية بسياسة التنمية والتحرر من الهيمنة والتبعية. وحيث إن تفكير الجابري في هذا المستوى يرتكز على الانطلاق من مراعاة الجدل بين الحاضر، من جهة، وبين

---

(1) محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، مركز دراسات الوحدة العربية1994.

الماضي والمستقبل، من جهة أخرى، فإنه اتجه في كتاب آخر له نحو البحث في تاريخ الحضارة الإسلامية عن جذور لوضعية الثقافة والمثقفين، وهذا هو موضوع كتابه: **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**[1]. ويدخل في نفس هذا الإطار كذلك تناول الجابري لواحد من المفاهيم التي شغلت الثقافة العربية المعاصرة، وهو مفهوم الهوية. وقد تناول الجابري هذا المفهوم بالدراسة في كتاب **مسألة الهوية: الإسلام والعروبة والغرب**[2]. ففي هذا الكتاب عالج الجابري مسألة العروبة في علاقتها بالإسلام، ثم المشكلات المطروحة على الوحدة العربية، كما تناول بالدرس المشكلات المطروحة حول علاقة العرب بالغرب. وكان كل هذا انطلاقًا من توجه قومي عربي لدى الكاتب. زيادة على تقارب هذه الكتب في الموضوع والإشكالية العامة، فإننا نلاحظ صدورها في نفس الفترة مما يدل على انشغال تفكير الجابري في تلك المرحلة بالمسألة الثقافية، وبوضعية المثقفين ودورهم في المجتمعات العربية والإسلامية بصفة عامة.

7) للجابري كتابات في السياسة، ولا نقصد بها ما عبّر فيه عن مواقف اتخذها كممارس للسياسة، بل هي كتب تأملية في السياسة وفي الفكر العربي الإسلامي السياسي القديم والمعاصر. ونعتبر الكتاب الأخير ضمن الصنف السابق من كتابات الجابري المتعلق بمسألة الهوية بمثابة الكتاب الذي يربط بين تناول المسألة الثقافية وتناول المسألة السياسية بالدرس. أما الكتب التي نعتبرها في صميم الفكر السياسي فيندرج ضمنها كتاب **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية...الحداثة والتنمية**[3]، ونلاحظ عند فحصنا

---

(1) محمد عابد الجابري: **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل نكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية1995.

(2) محمد عابد الجابري، **الهوية، الإسلام والعروبة والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية1995.

(3) محمد عابد الجابري، **المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية، التنمية والحداثة**،مؤسسة بنشرة، الدار البيضاء1988.

للموضوعات التي تناولها الجابري في هذا الكتاب أنها متقاطعة مع جملة المسائل التي كتبها بصفة عامة والتي تهم العالم العربي. ما يميز هذا الكتاب،إذن أنه يحتوي جملة من القضايا الفكرية والسياسية التي تهم المغرب بصفة خاصة، دون أن تخرج عن الإطار الفكري والمنهجي العام الذي طرح فيه الكاتب تلك القضايا في كتب أخرى. وما يدل على ذلك هو جملة المفاهيم المستخدمة في البحوث التي ضمها الكتاب: الأصالة والتحديث، الحداثة السياسية، الخصوصية والهوية، ثم مفهوم النقد. ويدخل ضمن هذا الصنف من الكتب، كذلك، كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان**[1] الذي يتبيَّن من خلاله أن اهتمام الجابري بموضوعه يكون مزدوجًا، حيث إنه يهتم به على صعيد النظر وعلى صعيد الفعل السياسي.نضيف كذلك كتاب **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**[2] حيث يرى أن الإشكال الأساسي في هذا المستوى هو تطبيق الشريعة. اهتم الجابري أيضًا بمسألة الإصلاح التي طرحت على الفكر العربي والإسلامي انطلاقًا من القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، وقد خصص الجابري لهذه المسألة كتابًا بعنوان: **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**[3]. وتناول الجابري هذه المسألة في إطار محاولته لإعادة صياغة القضايا التي طرحها الفكر العربي منذ ظهور المناداة بالإصلاح لدى مفكرين في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهي المحاولات التي يستمر لها صدى عند مفكري الزمن الحالي، ومنهم محمد عابد الجابري.

8) كان لاختيار الجابري موقفًا فلسفيًا عقلانيًا جعل ابن رشد منطلقًا لتأسيسه أثرٌ في مجهوده الفكري وفي تأليفه. وقد اجتهد الجابري، مستعينًا في ذلك بباحثين آخرين،في إعادة نشر مؤلفات ابن رشد والتعريف بها وتحرير مقدمات تشرح أهمية كل واحد منها ضمن الفكر الرشدي وفي سياق الفكر الفلسفي الإسلامي بصفة عامة. وقد توج الجابري هذا المجهود

(1) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية1991.

(2) محمد عابد الجابري،**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية1996.

(3) محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية2005.

بكتاب عن ابن رشد تحت عنوان: **ابن رشد، سيرة وفكر**[1]. ولم يكن المقصود من هذا الكتاب استعراض مراحل حياة ابن رشد الشخصية والفكرية فحسب، بل كان القصد أيضًا هو الوقوف عند فكره بوصفه نقطة تحول في تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية وتأسيسه لصياغة جديدة لعلاقة الفلسفة بالدين في تلك الحضارة، كما كان القصد هو إبراز فكر ابن رشد من حيث هو نقطة انطلاق لفكر فلسفي جديد في عصرنا تتبلور ضمنه عقلانية معاصرة قادرة على التفكير في القضايا المطروحة على الفكر العربي في هذا الزمن. المقصود من استعادة مؤلفات ابن رشد وفكره، هو جعله معاصرًا لذاته ومعاصرًا لنا في الوقت نفسه.

9) لم ينحصر اهتمام الجابري في الفكر الفلسفي الإسلامي القديم والمعاصر، بل اهتم كذلك ببعض القضايا المطروحة على الفكر المعاصر بصفة عامة. وهذا ما خصص له الجابري كتابًا عنوانه: «**قضايا في الفكر المعاصر**»[2]. وقد اتجه الجابري في هذا الكتاب نحو البحث في مشكلات العولمة، وصراع الحضارات، ودلالة العودة إلى الأخلاق، ثم التسامح، والديمقراطية. ونعلم أن الجابري تناول بالدراسة بعض هذه القضايا في الفكر العربي المعاصر بصفة خاصة، ولكن عودته إليه، في الكتاب الذي ذكرناه، كان من حيث هي قضايا إنسانية عامة، علمًا بأن الفكر العربي المعاصر ليس معزولًا عن السياق الفكري العام في العصر الذي نعيش فيه.

10) انتهى تأليف الجابري بسلسلة الكتب التي درس فيها القرآن، وهي من أربعة أجزاء مثلما كانت سلسلة نقد العقل. بدأ الجابري هذه السلسلة بكتابه: **مدخل إلى القرآن الكريم**[3] وقد كان هذا الكتاب مدخلًا عامًّا درس فيه الجابري القرآن في علاقته بالدعوة، مبرزًا السياق التاريخي والمجتمعي الذي جاءت فيه الدعوة الإسلامية. كما تم التعرض للعلاقة الحميمية التي

---

(1) محمد عابد الجابري، **ابن رشد، سيرة وفكر**، مركز دراسات الوحدة العربية 1998.

(2) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية 1997.

(3) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربية 2007.

ربطت بين الدعوة وبين النبي الذي جاء بها. ودرس الجابري الكتاب ذاته فتابع تكوينه، وأبرز ما ميّزه عن الكتب المقدسة الأخرى.وقد أتبع الجابري هذا المدخل العام بثلاثة كتب أخرى تتعلق بفهم القرآن وهي ثلاثة أجزاء.وكانت محاولة الجابري مركزة في هذه الكتب على فهم القرآن في ضوء أسباب نزول آياته وترتيبها تبعًا لذلك.

أثارت هذه الكتب حول القرآن جدالًا واسعًا بين المتابعين لفكر الجابري وكتاباته. فقد أثارت لدى البعض الاستغراب باعتبارها كتبًا تتناول موضوعًا بعيدًا عن اهتمامات الجابري الذي انشغل قبل ذلك بالتراث الفلسفي، ثم بنقد العقل.

11) الجابري، كما نعلم من معطيات سيرته الشخصية وحياته العلمية، أستاذ انشغل بالدراسات الفلسفية بصفة عامة وبتاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية بصفة خاصة، ولكنه كان أيضًا فاعلًا سياسيًّا يروم التغيير في مجتمعه في اتجاه معين. ونخلص من هذا إلى أن الجابري لم يهتم بالسياسة من حيث هي موضوع للتأمل فحسب، بل اهتم بها أيضًا من حيث هي موضوع للفعل المجتمعي الذي تتصارع فيه، بالنسبة لزمنه، قوى محافظة وأخرى تروم التغيير. وقد اختار الجابري أن يجعل جهده الفكري في خدمة التغيير، فكان فاعلًا من موقع المسؤولية في مسار الحركة السياسية التي كانت تسعى إلى التغيير. فكان للجابري مسار سياسي إلى جانب مساره الفكري، بل وكان اختياره السياسي موجهًا لمساره الفكري ومتبادلًا وإياه التأثير. كانت للجابري، إذن، مواقف سياسية فيها الاتفاق والاختلاف حتى مع أولئك الذين كان ينتمي معهم إلى نفس التيار السياسي. وقد عبّر الجابري عن مواقفه من مختلف القضايا السياسية التي عاصرها ضمن سلسلة كتب صغيرة تحت عنوان: **مواقف، إضاءات وشهادات**[1]. وتعبر الكلمات التي احتواها عنوان هذه السلسلة عن الغاية التي قصدها الجابري من نشرها. وقد تبين لنا من خلال الاطلاع على هذه

---

(1) محمد عابد الجابري، **مواقف، إضاءات وشهادات**، سلسلة فكرية أصدرها الجابري.

السلسلة أن الجابري كان يحتفظ بعناية بكثير من الوثائق التي تمس الوقائع السياسية التي عاشها وساهم فيها، وهو الأمر الذي جعلها مرجعًا لمن يريد الرجوع إلى تلك الوقائع ويفهمها من خلال سياقاتها ومعرفة المواقف المختلفة منها. كما أن الجابري الذي كان يهدف إلى إشاعة كثير من الأفكار بين جمهور واسع، عمل في نفس الوقت على إعادة نشر بعض مقالاته ضمن سلسلة مواقف.

بقدر ما سعى الجابري في سلسلة مواقف إلى إلقاء أضواء على كثير من المواقف والوقائع، فإن مضمون تلك السلسلة ذاته يلقي الضوء على مواقفه السياسية، بل والفكرية،نظرًا لارتباط مواقفه الفكرية باختياره السياسي.

12) للجابري كتاب فريد من نوعه يشكل وحده صنفًا بين كتبه، سواء من حيث موضوعه أو من حيث طريقة كتابته بحيث إنه جنس خاص من الكتابة يختلف في ذلك عن كل كتب الجابري، ونقصد بذلك كتاب: **حفريات في الذاكرة، من بعيد**[1]. اعتبر الجابري هذا الكتاب جزءًا من كتب أخرى كان يقصد بها إلقاء الضوء على جوانب من حياته الشخصية، ولكن ذلك لم يتم. غير أنه يمكن النظر إلى سلسلة مواقف باعتبارها متممة لكتاب الحفريات، مع أن الجوانب البارزة فيها هي تاريخ الحركة السياسية عامة، والتي كان الجابري ينتمي إليها بصفة خاصة. فلم تخلُ هذه الكتب من جوانب تهم الحياة الشخصية. وأهمية كتاب الحفريات أنه يمكن أن يفيد الباحثين الذين يريدون الربط بين حياة المفكر الفكرية وبين وقائع حياته النفسية الشخصية، وهو نوع من البحث في تاريخ الأفكار بالنظر إليها من زاوية علاقتها بذوات منتجيها.

ما قدمناه في هذه الدراسة محاولة لرصد الإشكالات التي اتجه نحوها فكر الجابري، علمًا بأن التصنيف الذي قدمناه عن تلك الإشكالات وعن

---

(1) محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة، من بعيد**، مركز دراسات الوحدة العربية1997.

الإشكاليات التي اتخذها الجابري إطارًا للتفكير في المشكلات المطروحة، يظل مفتوحًا على أخذ تلك الإشكالات ضمن ترابطها الواقعي. يبدو التصنيف الذي قدمناه برنامج عمل بالنسبة إلينا، وبالنسبة لكل دارس ممكن لفكر الجابري وإنتاجه في مجال الفلسفة وتاريخ الأفكار والأيديولوجيات. كما نرى أن الدراسات حول هذا المفكر يمكن أن تنطلق من زوايا مختلفة، وتصل إلى نتائج متباينة تتلاءم مع منطلقاتها الفكرية والمنهجية، لتغني بذلك مجال الحوار الفلسفي الذي نعتبره من أفضل السبل لتطوير الفكر الفلسفي.

الكتاب

أيًا تكن الآراء حول المفكر محمد عابد الجابري رحمه الله، فإن الإجماع يكاد ينعقد على مسألتين هامّتين: **الأولى** أنه هو من نقل بإنتاجه الغني عاصمة الثقافة العربية من عواصم المشرق إلى رباط المغرب وما جاورها. **والثانية** أنه كان سبّاقًا في تأسيس منهج جعل منه ليس مقروءًا فحسب، بل ومؤثرًا في تيارات خصيمة له ومتخاصمة فيما بينها.

من هنا رأت جداول أن مفكرًا بهذا الوزن جدير بكتاب يناقش أفكاره .. والحق أننا حرصنا على تمثيل عادل للأجيال والجغرافيا والتيارات الفكرية العربية، وما تحقق هذا الهدف جغرافيًا بالشكل الذي أردناه، فعلى الرغم من نسبة الاستكتاب المتساوية إلا أن درجة التجاوب جاءت لصالح التمثيل المغاربي .. وبقي تمثيل الأجيال والمدارس بشكل مرض. الباحثون هم من مشارب وأجيال مختلفة، منهم من هو في عداد الأقران ومنهم التلاميذ المباشرون للمفكر الجابري، ومنهم من ولد بعد عقد ونصف من أطروحة الجابري للدكتوراه "العصبيّة والدولة 1971"

تتقاطع بعض الدراسات أحيانًا كما نجد عند إبراهيم ورشاشن وسلطان العامر رغم اختلاف الزمان الفكري والحضاري المدروس. يسلّط ورشاشن الضوء على السياق التاريخي الوسيط الذي يراه الجابري مرتكزًا لتمايز المغرب عن المشرق، ثم لحماسه في التبشير بابن رشد المتأثرة -وبحسب الجابري- بثورة ابن تومرت فاصلاً له إلى مستوى القطيعة الإبيستمولوجية عن فلاسفة المشرق، ثم مختزلاً لذات الهدف الفلسفة المغربية الوسيطة بفيلسوف قرطبة متناسيًا مدارسها الأخرى. ولا يرى ورشاشن كغيره ممن شاركوا أن الجابري استوعب أو شرح تعقيدات العلاقة بين الغزالي وابن رشد.

بعد أكثر من ثمانية قرون من وفاة ابن رشد. يُعيد العامر البحث عن ظروف ربما أسهمت في تغيّر الجابري الكهل عن الجابري الشاب. يرى العامر أن حماس الجابري للقطيعة المعرفية مع المشرق هو من منتجات الأزمات العربية وتحديدًا هزيمة 1967، فالنزعة الجابرية الملحّة نحو الوصول إلى الأصالة والمعاصرة قادته في النهاية -وبحسب العامر- إلى التنظير إلى "استقلال الذات المغربية "تحت مظلة" استقلال الذات العربية"، وليؤكد هذه النزعة، يحاول العامر أن يقرّر أن الجابري الشاب لم يكن مسكونًا في أطروحته للدكتوراه "العصبية والدولة 1971" بالأبيستمولوجيا ولا بالأصالة والمعاصرة ولا على إدراج ابن خلدون ضمن النسب المغربي، بل يقرّر الجابري حينها أن نظرية ابن خلدون نظرية أشعرية اقتفى في معظمها الغزالي، ثم يستطرد العامر في سرد آراء الجابري في أطروحته للدكتوراه بفلاسفة مشارقة وكيف ستنقلب هذه الآراء في أول مؤلف له (نحن والتراث 1980) بعد "هزيمة 1967" وحتى وفاته رحمه الله.

يفضّل أبو يعرب المرزوقي أن لا يكتب عن مشروع مفكّر بعينه، ويعلن ضجره حينما ينسب له مشروعًا خاصًا به. لكنه يرثي حالة الفكر العربي المعاصر. والمرزوقي، وإن حاول بجهد تفصيلي أن يشخّص العلة ويكتب تصورًا للعلاج، فهو لا يتردد أن يصف المشاريع الفلسفية المعاصرة بـ"البدائل الزائفة" مستشهدًا بالثالوثين التفسيريين الشهيرين للجابري (البيان والبرهان والعرفان) والثاني لطه عبدالرحمن (المجرد والمسدّد والمؤيد)، وبعد أن يشرّح نواقص النقد الأبيستمولوجية في المشروع الأول للجابري ونواقص النقد الأكسيولوجية في المشروع الثاني لعبدالرحمن، ينهي بحثه ساخرًا أن -البرهان- الممدوح عند الجابري ما هو إلا - المجرد- المذموم- عند عبدالرحمن المادح لـ -المؤيد- الذي هو العرفان المذموم جابريًا.

بين دفتي الكتاب تسع دراسات بعضها يناقش جوانب معرفية تخصصية كما في موقفه من علم الكلام في ورقة ولد أباه، إلى طلاقه للفلسفة من أجل همّه الثقافي والحضاري كما في مساهمة مصباحي، إلى وقفات عند دراساته الإسلامية المتأخرة كما في مساهمة رضوان السيد، إلى مقارنة مشروعه بمشروع العروي في مساهمة سالم يفوت وبو خرطة.

رحم الله المفكر الكبير محمد عابد الجا





